GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

1

ORFISMUL ŞI PRESOCRATICII

Galaxia Gutenberg

GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

volumul întâi

ORFISMUL ŞI PRESOCRATICII

© Vita e Pensiero, 1992, *Storia della filosofia antica*
© Editura Galaxia Gutenberg, 2008

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
REALE, GIOVANNI
Istoria filosofiei antice / Giovanni Reale; trad. Cristian Şoimuşan, ed. : Silviu Hodiş. - Târgu Lăpuş : Galaxia Gutenberg, 2008
ISBN 978-973-141-090-6
Vol 1: Orfismul şi presocraticii – 2008
ISBN 978-973-141-092-0

I. Şoimuşan, Cristian (trad.)
II. Hodiş, Silviu (ed.)

14(3)(091)

Editura Galaxia Gutenberg
435600 Târgu-Lăpuş, str. Florilor nr. 11
Tel/fax: 0262-385786; mobil: 0723-377599
e-mail: contact@galaxiagutenberg.ro
comenzi@librariilegutenberg.ro
www.galaxiagutenberg.ro
www.librariilegutenberg.ro

GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

volumul întâi

ORFISMUL ŞI PRESOCRATICII

Traducere din limba italiană
Cristian Şoimuşan

Galaxia Gutenberg
2008

« δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἕν γέ τι τούτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπη ἔχει ἢ εὑρεῖν ἤ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχούμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μή τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος, λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι »

« ... În asemenea chestiuni trebuie să realizezi una din două: ori să afli adevărul, fie singur, fie de la altul, ori, dacă asta e cu neputinţă, să-ţi alegi dintre toate doctrinele omeneşti, pe aceea care, bine socotind, se arată a fi cea mai bună şi mai greu de contestat şi să încerci să străbaţi cu ea, nu fără primejdie, ca pe o plută, întinderea vieţii, de vreme ce drumul acesta nu ne este dat să-l facem în mai multă siguranţă, cu mai puţine primejdii, cu un mijloc mai trainic, cum ar fi acela al unei învăţături divine. »

Platon, *Phaidon*, 85 c-d

În memoria mamei mele Giuseppina
și a tatălui meu Ernesto.

AVERTISMENT

Această Istorie a filosofiei antice *– care începând cu cea de-a cincea ediție (1987) a realizat pe deplin imaginea ce ne-o propusesem despre ea – este rodul a mai mult de treizeci de ani de cercetări științifice și a tot atâtor ani paraleli de activitate didactică.*

Ea a fost anticipată – însă într-o măsură limitată și parțială, și din motive de ordin pedagogic – în Problemi del pensiero antico *(2 voll., Celuc, Milano 1971-1973), ca un soi de « probă generală », iar ulterior a fost radical refăcută și completată în cinci volume, începând cu 1974 și sfârșind cu 1979; în anii '80 a fost recorectată și, în ceea ce privește partea referitoare la Platon, rescrisă în întregime în ediția apărută în 1987.*

Planul general al lucrării este următorul:

Vol. I: Orfismul și presocraticii

Vol. II: Sofiștii, Socrate și micii socratici

Vol. III: Platon și Academia antică

Vol. IV: Aristotel și peripateticii

Vol. V: Cinismul, epicureismul și stoicismul

Vol. VI: Scepticismul, eclectismul, neoaristotelismul și neostoicismul.

Vol. VII: Renașterea platonismului și a pitagorismului, Corpus Hermeticum și Oracolele caldeene

Vol. VIII: Plotin și neoplatonismul păgân

Vol. IX: Direcțiile principale ale gândirii antice și lexicul

Vol. X: Bibliografia gânditorilor greci și romani

Vom explica la începutul fiecărui volum caracteristicile interpretării pe care o propunem în cazul fiecărei perioade, precum și a fiecărui autor tratat. Aici ne vom limita doar la a expune caracteristicile primului volum.

După o Prefață cu caracter teoretic, în introducere vom studia originile filosofiei, care, așa cum știm deja, este o creație a geniului grec (probabil cea mai evidentă creație a sa). Filosofia antică ce apare odată cu spusele ionienilor este: a) *încercare de explicare a totalității lucrurilor (sau a întregului realității și a ființei),* b) *pe baza logos-ului propriu-zis (sau în special pe baza acestuia),* c) *în scopuri pur teoretice iar nu practice (sau cu scopul de a cunoaște adevărul în mod dezinteresat). Numai condițiile culturale, sociale, politice și economice din Grecia antică au făcut posibile premisele din care a apărut filosofia, deoarece aceasta presupune existența unor adevăruri esențiale, de care însă nu a putut beneficia niciun alt popor care a cunoscut condițiile civilizației înaintea grecilor (acesta este și motivul pentru care filosofia a apărut în coloniile grecești din Asia Mică și Italia, deoarece ele au fost primele care au dobândit respectivele libertăți, asta chiar înaintea patriei mamă).*

*Despre filosofii Naturii (*physis*) furnizăm o interpretare în cheie ontologică, la care am cugetat îndelung, mai ales ca urmare a muncii depuse pentru aducerea la zi într-o manieră sistematică a terminologiei din volumul III al primei părți din* Filosofia Grecilor *a lui Zeller (pe care o tradusese* R. *Mondolfo și, cu acordul lui Untersteiner, ne-o încredințase pentru complexa muncă de aducere a ei la zi) și ca urmare a implicării mele în apariția unei ediții cu fragmente din Melissos, însoțite de un comentariu și o amplă monografie introductivă:* Melisso e la storia della filosofia greca (*a se vedea în acest sens: E. Zeller - R. Mondolfo,* La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, *Parte prima, vol. III: Eleati, a cura di G. Reale, La Nuova Italia, Firenze 1967; G. Reale,* Melisso, Testimonianze e frammenti, *La Nuova Italia, Firenze 1970*). *În plus, ne-am întors la întemeietorul eleatismului prin lucrarea:* Parmenide, Poema sulla Natura. I frammenti e le testimonianze indirette, Presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di *G. Reale,* Saggio introduttivo e Commentario filosofico di *L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991.*

«Ştiinţa» filosofilor ionieni şi italici este, de fapt, o încercare (prima) de a explica ansamblul fiinţelor, *iar cosmologia lor este o încercare de a explica, în funcţie de unul sau mai multe «principii»,* totalitatea *lucrurilor existente.*

Eleaţilor le vom face un portret special, deoarece aceştia au adus în filosofie câteva probleme de fond, care nu numai că au condiţionat sistemele fizicilor pluralişti, dar au avut o influenţă decisivă şi asupra formării filosofiei platonice şi aristotelice. Ne-am oprit nu numai asupra lui Parmenide, care este întemeietorul eleatismului, dar şi asupra « epigonilor » Zenon şi Melissos. Acesta din urmă (aşa cum am încercat să demonstrăm în Melisso, Testimonianze e frammenti*) este cel care a sistematizat gândirea eleată, în timp ce primul este cel care a inventat dialectica, ce va avea o mare importanţă în istoria ulterioară a gândirii greceşti. Argumentele contra mişcării şi a multiplicităţii, departe de a fi nişte sofisme golite de conţinut, sunt puternic impregnate de logos şi încearcă să conteste însăşi experienţa, proclamând omnipotenţa propriei legi (în opinia noastră, din punct de vedere speculativ, aceste argumente ating aceleaşi culmi pe care le atinseseră din punct de vedere poetic odele lui Pindar sau lirica lui Safo).*

* * *

Pentru această ultimă ediţie a lucrării, aducem vii mulţumiri direcţiunii editurii « Vita e Pensiero » care a cerut apariţia ei şi a promovat-o.

GIOVANNI REALE

PREFAȚĂ

Realitatea e că nu putem spune că Istoriile despre filosofia antică sunt numeroase; mai ales în Italia, ele sunt chiar foarte puține.

În ultimii ani, se pare că în filosofie, mai ales în cea înțeleasă în sensul ei clasic, mulți cercetători au fost cuprinși de un soi de neîncredere. Astfel o mare parte a lor s-a întrebat dacă nu cumva filosofia în sensul ei clasic a atins coloanele lui Hercule, punându-i-se în acest fel capăt, poate pentru totdeauna. Drept urmare, trăim într-o perioadă în care în criza filosofiei s-a strecurat totodată și un fel de filosofie a crizei filosofiei, adică o filosofie care teoretizează sfârșitul filosofiei. Iar pe lângă criza filosofiei ne confruntăm și cu o criză a teologiei, ea însăși, la rându-i, atât de convinsă în anumite aspecte, de criza valorilor filosofice, încât nu a considerat valid tot ceea ce gândirea creștină, în procesul ei de structurare, a preluat din filosofie, și în special din filosofia antică. Astfel se înțelege mai bine de ce aceste curente proclamă în gura mare necesitatea unei de-elenizări a creștinismului; căci creștinismul, prin însușirea anumitor categorii speculative din filosofia clasică a ajuns prizonierul acestora, de o atare manieră încât s-a transformat, devenind oarecumva el însuși elenic.

Așadar, în toate aceste tendințe se ascunde, de fapt, o autentică pierdere a sensului și importanței dimensiunii speculative, adică a dimensiunii propriu-zis filosofice: teoretizăm sfârșitul filosofiei pentru că nu mai suntem în stare a o înțelege. Mentalitatea tehnico-științifică ne-a obișnuit să credem că este valabil doar ceea e verificabil, sigur și controlabil pe cale experimentală și computativă, precum și tot ceea ce dă rezultate concrete. Iar noua

mentalitate politică ne-a obișnuit să credem că numai cine știe să schimbe lucrurile este important: se spune că practica, nu teoria contează; că nu folosește la nimic să contempli realitatea, ci trebuie să te implici activ în ea. În acest fel, pe de o parte, se dorește impunerea în filosofie a unei metode luate din domeniul științei, care o plasează inexorabil în scientism, iar, pe de altă parte, i se dorește impunerea unei condiționări de tip activist, care duce la decăderea ei în praxism. În ambele cazuri se pretinde în mod absurd că se face filosofie, când de fapt se săvârșește actul ei de ucidere.

În rândurile ce urmează aș dori să lămurim acest aspect care, după părerea noastră, este unul foarte important. După cum vom avea ocazia să vedem pe larg tratată chestiunea pe parcursul lucrării, problema filosofiei a apărut și s-a dezvoltat ca urmare a încercării omului de a aduna și explica datele întregului sau ale realității lucrurilor, ori ca *problematică a totalității*. Iar filosofia se păstrează ca atare numai dacă și câtă vreme caută să se raporteze la întreg și se străduiește să pătrundă sensul totalității. Din contră, știința a apărut ca o investigație rațională restrânsă la părți sau sfere din realitate, elaborându-și metodologii și tehnici de cercetare care, modulate în funcție de structurile acestor părți, sunt valabile doar local, nicidecum în ansamblu.

Precizia metodelor științifice presupune în mod necesar delimitări restrictive și simplificări structurale: drept urmare, aplicarea sau pretenția aplicării metodelor științifice în câmpul filosofiei (adică în câmpul întregului, având în vedere că filosofia nu mai poate fi văzută altfel decât ca o investigare a întregului) produce acel *monstrum* pe care l-am numit scientism.

Și, astfel, atunci când filosofia renunță la contemplație pentru acțiune, renunță, din nou, la sine însăși. De fapt,

angajarea ei practică o determină, în mod fatal, să fie nu viziune și investigare dezinteresată a adevărului, ci elaborare interesată de idei aservite unor scopuri pragmatice; prin urmare, din filosofie propriu-zisă se transformă în ideologie.

Cât privește noile curente din avangarda teologică, trebuie să scoatem în evidență eroarea pe care acestea o comit, sau, chiar într-un sens mai dramatic, riscă, prin dorința lor de a renunța fără niciun discernământ la *logos*-ul grecesc, să renunțe la *logos* ca atare. De fapt, este adevărat că parțial gândirea creștină și-a însușit concepte strict legate de cultura elenică, și, prin urmare, istoric condiționate; însă, pe de altă parte, este la fel de adevărat că, pe lângă acestea, și-a însușit altele care, dincolo de esența lor elenistică, sunt concepte raționale, universal valide, rod al rațiunii în sine, iar nu al rațiunii grecești. Iar în spatele procesului de de-elenizare a teologiei se ascunde un neo-iraționalism, atunci când nu se ascunde, de fapt, o filosofie anume (opusă celei grecești) ce nu este recunoscută ca atare, doar pentru simplul motiv că este preluată în mod tacit.

Așadar, împotriva acestor tendințe, prezenta *Istorie a filosofiei antice* dorește să contribuie la recuperarea, pe de o parte, a sensului speculativ, iar pe de altă parte, dorește să arate modul cum anumite categorii elaborate de gândirea greacă sunt, din punct de vedere structural, indispensabile în trasarea fiecărui ansamblu de probleme din teologie, chiar dacă, așa cum vom vedea, viziunea greacă asupra lumii și vieții rămâne în mod esențial diferită de viziunea creștină. De fapt, categoriile proprii științei și ideologiei nu pot, în niciun fel, să facă lumină în problema întregului, și cu atât mai puțin în cea a teologiei.

În fond și la urma urmei, în zilele noastre, mulți filosofi și adepți ai filosofiei, sau care se numesc pe sine astfel, sunt –

ca să folosim o expresie la modă – în mare măsură niște personaje trucate, adică neautentice, incapabile să-și asume până la capăt propria responsabilitate; sunt niște personaje care nu prea ar dori să renunțe nici la ambiția filosofică, nici la avantajele atât de apreciate și de concrete empiric oferite de știință și de politică. Fără nicio îndoială că știința și politica sunt mai necesare decât filosofia, dar și sunt altceva decât filosofia, au alte scopuri, alte naturi, alte categorii: ele reprezintă doar un moment al întregului, în timp ce filosofia rămâne în mod structural legată de întreg.

La ce bun, însă, să filosofăm în zilele noastre, într-o lume în care știința, tehnica și politica par a-și împărți pe de-a-ntregul puterea, într-o lume în care oamenii de știință, tehnicienii și politicienii deveniți noii ei magi, trag toate sforile?

În opinia noastră, scopul este acela pe care însăși filosofia l-a avut încă de la început, și anume de *a demitiza*. Miturile antice erau cele ale poeziei, ale fanteziei, ale imaginației; miturile noi sunt cele ale științei, ale tehnicii și ale ideologiei, cu alte cuvinte, miturile puterii.

Desigur că și în timpurile noastre ne confruntăm cu o demitizare mult mai dificilă decât cea antică: de fapt, la origini, a fost de ajuns ca filosofia să contrapună fanteziei *logos*-ul pentru a distruge astfel miturile poeziei. Miturile din zilele noastre, în schimb, sunt construite chiar cu ajutorul rațiunii, cel puțin în mare parte: de fapt, știința și tehnica par a reprezenta tocmai triumful rațiunii. Dar este vorba despre o rațiune care, odată cu pierderea sensului totalității, sau prin scoaterea în evidență a « părților » în locul « întregului » riscă a-și pierde sensul ca atare.

În aceste condiții, sarcina filosofiei, în zilele noastre, va fi aceea de a contesta « scientismul » care inspiră științele și

pe cei mai mulți dintre oamenii de știință (scientism pe care numai epistemologia contemporană încearcă, parțial, să-l restructureze). Din matricea filosofiei occidentale, după cum se știe deja, au luat naștere diferitele științe occidentale; ulterior, însă, aceste științe au avut de prea multe ori pretenția de a se fi considerat identice cu filosofia; adică, nu au știut să fie doar ceea ce sunt, și anume, înțelegerea limitată (și limitantă) a unui sector anume al realității, ci, de multe ori au vrut să-și extindă dincolo de domeniul lor categoriile de o valoare delimitată și determinată, spre totalitatea lucrurilor și sensul ultim al vieții. Mai grav, chiar, s-a comportat mentalitatea de tip politic, care de cele mai multe ori a considerat adevărul ca fiind ceva manipulabil *ad libitum*, cu scopul de a face cât mai elastică posibil realitatea lucrurilor, în ideea aservirii ei la planurile care și le fixa anterior.

Prin aceasta am descris nu numai înțelesul pe care-l poate avea actul filosofării în zilele noastre, și anume, a recupera sensul întregului în vederea unei corecte dispuneri în el a lucrurilor, ci am descris totodată și urgența acestei recuperări.

După cum spuneam ceva mai sus, numai o recuperare a sensului pur speculativ poate dizolva numeroasele ambiguități de care suferim și ne poate face să înțelegem natura și existența în cer și pe pământ (pentru a parafraza, ca să zicem așa, un celebru motto shakespearian) a atâtor lucruri despre care știința, tehnica și anumite ideologii politice abia ne dau o vagă idee.

Calea spre această recuperare ne-o pot arăta cel mai bine grecii, ei care, pentru prima oară în istorie, au învățat lumea cum se filosofează. De aceea, am gândit această *Istorie a filosofiei antice* ca o structură centrată, în mod special, pe probleme, văzute în momentul apariției, dezvoltării și

rezolvării lor. În măsura posibilului, am căutat să discutăm nu despre *natura* aserțiunilor filosofice (acel *ce*), ci despre *cauza* apariției lor (acel *de ce*). Sunt prea multe cazurile în care diferite istorii ale filosofiei s-au limitat să ne spună *ce* a gândit un anumit filosof, fără a ne spune, însă, *de ce* a gândit așa, ce legătură are respectiva gândire cu cea care o precede, sau ce rol îndeplinește ea în stimularea celei care îi urmează. Nefăcând aceasta, noțiunile se desprind de problemele care le-au determinat apariția, iar desprinderea lor duce inexorabil la căderea în noționism, împotriva căruia în zilele noastre se poartă polemici îndreptățite din numeroase părți.

Din acest motiv, am evitat pe cât posibil chestiunile legate de erudiție și, în general, insistența asupra acelor părți sau a acelor detalii care ne-ar putea face să pierdem din vedere traseul liniilor directoare. În schimb, am pus tot timpul la dispoziție documentul sau referința la documentul [din care ne-am inspirat]. Aceasta a fost preocuparea noastră constantă în trasarea sintezei, și anume, aceea de a nu cădea niciodată în generalități sau în aproximări; căci, sinteza adevărată presupune, mai întâi de toate, o serie de analize amănunțite, iar precizia ei depinde în prealabil de precizia efectuării lor.

Însă, pentru a ne întoarce la chestiunea teoretică generală, pusă în discuție mai înainte, și pentru a încheia discursul, vom menționa, dintr-un sentiment de onestitate față de cititor, că, în ceea ce privește poziția noastră teoretică, ea este neoclasică, nu prin aceea că ne-am regăsi gândirea într-una a vreunui gânditor clasic, ci prin aceea că suntem de părere că dimensiunea metafizică a filosofiei proclamate de către clasici, după cum spuneam anterior, ar fi singura în măsură să dea sens actului filosofării. (O persoană care ne-a recenzat lucrările precedente a crezut, în mod greșit, că

poziția noastră ar fi una aristotelico-tomistă, câtă vreme simpatiile noastre se îndreaptă mai mult spre Platon, Plotin şi Augustin, sau, în orice caz, spre maniera în care aceştia îşi pun problemele şi le găsesc o rezolvare, iar nu în mod particular, spre soluțiile lor.)

Prin urmare, această *Istorie a filosofiei antice* nu va fi o reconstituire placidă, de tratare a anticilor ca nişte piese de muzeu, care smulse din praful veacurilor, nu mai au nimic să ne spună. Celor care consideră (şi trebuie să spun că în zilele noastre numărul lor nu este mic) că filosofia antică nu este altceva decât un muzeu iar filosofii antici nişte piese ale acestui muzeu, am dori, pur şi simplu, să le reamintim splendida epigramă compusă de Paul Valéry, ce poate fi citită la intrarea în *Muzeul omului* din Paris (ea surprinde şi rezolvă în puține cuvinte fondul problemei noastre):

Il dépend de celui qui passe
que je sois tombe ou trésor
que je parle ou me taise
ceci ne tient qu'à toi
ami n'entre pas sans désir.[*]

[*] [Cel ce-mi trece pragul mă face / să fiu mormânt sau comoară / să grăiesc sau să tac; / asta nu ține decât de tine / prietene, nu intra fără o dorință] (*n.t.*)

ORFISMUL ŞI PRESOCRATICII

« ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ »

« Viaţa lipsită de cercetare nu e trai de om »

Platon, *Apărarea lui Socrate*, 38 a

INTRODUCERE

GENEZA, NATURA ŞI DEZVOLTAREA FILOSOFIEI ŞI A PROBLEMELOR SPECULATIVE ALE ANTICHITĂŢII

« ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ'οὐδεμία »

« ... toate ştiinţele sunt mai necesare decât ea, însă mai bună nu-i niciuna ... »

Aristotel, *Metafizica*, A 2, 983 a 10 sq.

I. NAŞTEREA FILOSOFIEI ÎN GRECIA

1. Filosofia ca o creaţie a geniului grec

« Filosofia » atât din punct de vedere semantic (sau lexical), cât şi din punct de vedere conceptual este o creaţie tipic grecească. De fapt, dacă în privinţa celorlalte componente ale civilizaţiei greceşti găsim corespondenţe identice şi la restul popoarelor din Orient, care au atins un nivel de viaţă destul de ridicat chiar înaintea grecilor, în schimb, nu găsim un corespondent identic pentru filosofie, sau cel puţin ceva care să semene cât de cât cu ceea ce grecii, iar alături de ei occidentalii, au numit şi numesc în continuare « filosofie ».

Credinţe şi culte religioase, manifestări artistice de diferite tipuri, cunoştinţe şi abilităţi tehnice de diferite feluri, instituţii politice, organizaţii militare existau atât la popoarele orientale care au cunoscut beneficiile civilizaţiei înaintea grecilor, cât şi la grecii înşişi. Drept urmare, este posibil să facem comparaţii (chiar dacă într-un cadru limitat) şi să stabilim în ce măsură le pot fi, sau efectiv le sunt grecii datori popoarelor din Orient, precum şi în ce măsură ştim sigur că grecii au depăşit în anumite împrejurări aceste popoare din Orient. În schimb, în privinţa filosofiei, ne aflăm în faţa unui fenomen atât de nou încât (după cum ziceam) nu doar că nu are un corespondent identic la restul popoarelor din Orient, dar nu are nici ceva care să poată fi supus oarecumva analogic unei comparaţii cu filosofia grecilor sau care să o prefigureze fără niciun echivoc.

A scoate în evidenţă aceasta înseamnă, de fapt, a recunoaşte, nici mai mult, nici mai puţin, decât că în acest

domeniu grecii au fost nişte creatori, adică au dat civilizaţiei ceva ce ea nu avea şi care, după cum vom vedea, se va dovedi a fi atât de important încât va îndrepta privirile chiar înspre civilizaţie. De aceea, dacă superioritatea grecilor faţă de celelalte popoare orientale în diferite domenii este, ca s-o spunem într-un mod simplificator, de pură natură *cantitativă*, în privinţa filosofiei superioritatea lor este de natură *calitativă*. Iar cine nu înţelege acest aspect, nu va reuşi să înţeleagă de ce întreaga civilizaţie occidentală, sub influenţa grecilor, a apucat-o pe o cale total diferită de cea a Orientului; şi nici nu va pricepe de ce ştiinţa a putut apărea doar în Occident, nu şi în Orient. În plus, nu va pricepe nici de ce orientalii, ori de câte ori au dorit să se bucure de binefacerile ştiinţei occidentale şi de rezultatele ei, au fost nevoiţi să-şi aproprieze inclusiv categoriile, cel puţin acelea mai importante, ale logicii occidentale. Iar ca să fim şi mai exacţi, tocmai filosofia a fost cea care a creat aceste categorii şi această logică, adică acest mod de gândire cu totul nou; tot ea a dat naştere, în funcţie de respectivele categorii, ştiinţei înseşi şi, indirect, câtorva consecinţe importante ale ştiinţei. A recunoaşte acest fapt înseamnă a le recunoaşte grecilor meritul de a fi adus o contribuţie cu adevărat excepţională la istoria civilizaţiei; drept urmare, trebuie să justificăm într-o manieră critică toate cele spuse până acum şi să aducem o serie de dovezi bine raportate la circumstanţe.

2. Inconsistența tezei unei presupuse proveniențe din Orient a filosofiei

Ca să spunem însă adevărul, nu au lipsit cazurile în care unii antici, câțiva istorici moderni ai filosofiei – îndeosebi cei din perioada romantică – și o serie de iluștri orientaliști au încercat să susțină teza proveniență din Orient a filosofiei grecești, bazându-se pe tot felul de observații. Însă niciunul din ei nu a reușit în încercarea lor, iar critica cea mai riguroasă a adunat, încă din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, o serie de contra-argumente, acum considerate imposibil de pus în discuție.[1]

Să examinăm, înainte de toate, cum a apărut în antichitate ideea unei presupuse origini orientale a filosofiei

---

[1] În această privință, este edificatoare poziția drastică asumată de Zeller în monumentala sa lucrare, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, 1, Leipzig 1919, pp. 21 sqq., pe care cititorul italian o are la dispoziție în frumoasa ediție tradusă și actualizată de R. Mondolfo: E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 1, Firenze 1943², pp. 35-36. Pentru lucrări posterioare, cf. nota revizuită și îmbunătățită a lui Mondolfo, *ibid.*, pp. 63-99. Excelentă este și poziția lui Burnet din *Early Greek Philosophy*, London, 1930□, § x, care, în plus, beneficiază și de poziția precedentă a lui Zeller. Pe parcursul întregii noastre lucrări rezultatele la care a ajuns Zeller vor fi luate în considerare tot timpul, deoarece ele constituie punctul de plecare imposibil de trecut cu vederea în orice analiză sau sinteză referitoare la gândirea antică. În aceste prime capitole, multe din concluzii vor corespunde cu rezultatele la care a ajuns acesta; în schimb, în capitolele următoare, vom avea deseori păreri diferite de ale lui. De fapt, unul din principalele scopuri pentru care a fost scrisă această lucrare este de a contribui la răsturnarea unor scheme zelleriene, deoarece noile descoperiri în domeniu au demonstrat că acestea nu mai sunt acceptabile, dar, mai ales, pentru că fiind asumate în manualele de specialitate ca niște *clișee* comode, au ajuns să sclerozeze de prea multe ori cercetarea.

greceşti. În primul rând, trebuie remarcat faptul că cei dintâi susţinători ai provenienţei din Orient a filosofiei greceşti au fost chiar nişte orientali, din motive pe care le-am putea numi foarte bine naţionaliste: şi anume, căutau să le ia grecilor şi să revendice în contul neamului propriu acel titlu, cu totul special, de glorie care este descoperirea celei mai înalte forme de cunoaştere. Avem astfel de-a face, pe de o parte, cu preoţi egipteni, care în epoca Ptolemeilor, ajungând să cunoască tipul grecesc de speculaţie, au pretins că aceasta ar fi fost un produs derivat din înţelepciunea egipteană precedentă. Pe de altă parte, avem de-a face cu evreii din Alexandria, care asimilând cultura elenistică, au pretins, la rându-le, că filosofia greacă ar fi fost un produs provenit din învăţăturile lui Moise şi ale Profeţilor, cuprinse în Biblie. Ulterior, înşişi grecii au ajuns să dea crezare acestor afirmaţii. Neopitagoricianul Numenius va ajunge să scrie despre Platon nimic mai mult decât că este un « Moise atticizant »[2] şi mulţi alţii vor susţine teze analoge, mai ales neoplatonicii din ultima fază vor susţine teza potrivit căreia doctrinele filosofilor greci nu ar fi altceva decât nişte elaborări ale doctrinelor apărute în Orient şi primite la origini de către preoţii orientali prin inspiraţie divină de la Zei.

Aceste afirmaţii, însă, nu au nicio bază istorică, din următoarele motive.

a) În epoca clasică, niciun grec, fie el istoric sau filosof, nu face nici cea mai mică menţiune referitoare la vreo pretinsă provenienţă din Orient a filosofiei. Herodot (care împotriva oricăror evidenţe afirmă totuşi că orfismul se trage de la egipteni) nu spune nimic în acest sens. Platon, deşi a

[2] Cf. Suda, la articolul Numenius; Clement Alexandrinul, *Stromata*, I, 22 (p. 93, 11 Stählin); Eusebiu, *Praep. evang.*, XI, 10, 14 (p. 28, 10 sq. Mras).

avut o anumită admiraţie faţă de egipteni, subliniază spiritul lor practic şi antispeculativ, opus spiritului teoretic al grecilor[3], iar Aristotel le atribuie egiptenilor doar descoperirea matematicii.[4]

b) Teza originii orientale a filosofiei a început să prindă rădăcini în Grecia numai atunci când filosofia îşi pierduse deja vigoarea speculativă şi încrederea în sine, nemaicăutându-şi susţinerea şi justificarea în raţiune, ci într-o revelaţie venită de sus.

c) Pe de altă parte, având în vedere că, în ultima ei parte, filosofia devenise o doctrină mistică şi ascetică, ea putea să-şi găsească cu uşurinţă analogii într-o serie de doctrine orientale anterioare şi, prin urmare, să creadă în propria dependenţă de acestea.

d) La rândul lor, egiptenii şi evreii au putut găsi asemănări între modelul lor de « înţelepciune » şi filosofia greacă, doar pe baza unor interpretări alegorice cât se poate de arbitrare ale miturilor egiptene sau ale povestirilor biblice.

Întrebarea este de ce au reţinut modernii că pot apăra teza originilor orientale ale filosofiei? Într-o anumită măsură pentru că au acceptat ca valide aceste afirmaţii ale anticilor, despre care am pomenit mai sus, fără a-şi da însă seama de lipsa lor de credibilitate, adică fără a lua în considerare tot ceea ce am precizat anterior. Dar, în general, au făcut aceasta pentru că au crezut a fi descoperit analogii de conţinut şi tangenţe ideale între o serie de doctrine ale popoarelor orientale şi o serie de doctrine ale filosofilor greci. Urmând această cale, cercetătorii s-au hazardat în diferite moduri să tragă tot felul de concluzii fanteziste, care au culminat cu

---

[3] Cf. Platon, *Republica*, IV, 435 şi sq.; *Legile*, V, 747 b-c; *Timaios*, 22 b.

[4] Aristotel, *Metafizica*, A 1, 981 b 23 sqq.

cele ale lui Gladisch.[5] Acest cercetător german (pe care îl amintim aici deoarece paroxismul la care a împins teza în discuţie reprezintă în mare parte şi de o manieră paradigmatică lipsa de criticism la care se ajunge atunci când urmăm anumite criterii) a avut pretenţia ca, din examinarea concordanţelor interne, să considere că cele cinci principale sisteme presocratice ar proveni, cu puţine variaţii, de la cele cinci popoare orientale principale, şi anume: 1) sistemul pitagoreic din înţelepciunea chineză; 2) sistemul eleat din înţelepciunea indiană; 3) sistemul heraclitic din înţelepciunea persană; 4) sistemul empedoclean din înţelepciunea egipteană şi 5) filosofia lui Anaxagora din înţelepciunea iudaică.

Cred că suntem de acord că, duse la asemenea extreme, aceste teze nu sunt altceva decât nişte fantezii romaneşti. Cu toate acestea, pe măsură ce caracterul lor fantezist este atenuat, nuanţat şi plasat circumstanţial, ele rămân totodată nişte simple conjecturi, care în sine nu-şi mai găsesc un fundament istoric şi care au împotriva lor evidenţa foarte precisă şi deconstructivă a datelor ce le vom expune mai jos.

a) Este deja istoric demonstrat faptul că popoarele orientale cu care au venit în contact grecii aveau, într-adevăr, convingeri religioase, mituri teologice şi cosmologice, dar *nu* aveau şi o *ştiinţă filosofică* în adevăratul sens al cuvântului; adică, aveau nici mai mult, nici mai puţin decât ceea ce avuseseră şi grecii înainte de a fi creat filosofia. În schimb, descoperirile arheologice de până acum nu ne permit deloc să mergem mai departe de atâta.

[5] Cf. indicaţiile bibliografice din Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 49, nr. 1.

b) În al doilea rând, chiar dacă am accepta (fără însă a-l admite) faptul că popoarele orientale cu care au venit grecii în contact ar fi avut doctrine filosofice, posibilitatea transferării lor în Grecia ar fi foarte de greu de explicat. Pe bună dreptate scria Zeller: « Numai în clipa în care ne vom da seama cât de strâns legate sunt conceptele filosofice, – mai ales în faza de început a filosofiei –, de expresiile lingvistice; numai în clipa în care ne aducem aminte cât de rar dădeai la greci peste persoane care să cunoască o limbă străină, iar pe de altă parte, cât de puțini erau traducătorii, – de obicei pregătiți doar pentru relațiile comerciale şi pentru explicarea fenomenelor ieşite din comun –, care să fie în stare a face pe cineva să înțeleagă o învățătură filosofică; numai în clipa în care mai punem la socoteală faptul că nu ni se spune nimic, nici măcar aluziv, că filosofii s-ar fi folosit de scrieri orientale, ori cel puțin de traduceri ale acestora; în plus, numai în clipa în care ne-am pune întrebarea prin ce mijloace ar fi putut ajunge în Grecia, înainte de Alexandru cel Mare, învățăturile indienilor şi ale altor popoare din Asia orientală: numai atunci ne-am putea lămuri de dificultatea acestui lucru ».[6]

Şi să fim atenți că nu e valabilă obiecția că, în ciuda dificultăților menționate mai sus, grecii tot au putut aduce de la orientali anumite credințe şi culte religioase, precum şi o serie de arte, cel puțin la nivel empiric. De fapt, astfel de lucruri sunt mult mai uşor de comunicat decât filosofia, după cum sublinia Burnet, deoarece ele nu au nevoie nici de un limbaj abstract, nici de ceva transmisibil prin oameni instruiți, fiind de ajuns, de cele mai multe ori, o simplă imitare: « Noi – scrie Burnet – nu avem cunoştință, pentru

[6] Zeller-Mondolfo, I, 1, pp. 62 sqq.

epoca de care ne ocupăm, despre niciun grec care să fi ştiut vreo limbă orientală atât de bine încât să fi fost în stare a citi o carte egipteană sau a asculta un discurs al vreunui preot egiptean, şi abia la o dată posterioară auzim pomenindu-se de învăţăţi orientali care scriu sau vorbesc în limba greacă ».[7]

c) În al treilea rând (iar acest fapt nu pare a fi fost remarcat până acum la modul cuvenit), mulţi cercetători care pretind că au scos în evidenţă coincidenţe între înţelepciunea orientală şi filosofia greacă, chiar dacă ei înşişi nu-şi dau prea bine seama de aceasta, sunt victime ale unei iluzii optice, pentru că, pe de o parte, caută să înţeleagă doctrinele orientale în funcţie de categoriile occidentale, iar, pe de altă parte, colorează doctrinele greceşti cu nuanţe orientale, astfel încât, într-o ultimă analiză, respectivele corespondenţe sunt prea puţin, sau chiar deloc credibile.

d) Şi, în sfârşit, chiar dacă s-ar putea demonstra că anumitor idei ale filosofilor greci li s-au găsit efectiv idei precursoare în modelele de înţelepciune orientală şi s-ar putea demonstra din punct de vedere istoric că aceştia le-au preluat de acolo, asemenea corespondenţe nu ar modifica deloc substanţa problemei: din clipa în care a apărut în Grecia, filosofia a reprezentat *o nouă formă de expresie spirituală, de o asemenea manieră că, în însăşi momentul în care îşi însuşea în conţinut roadele altor forme de viaţă spirituală, ea le transforma structural.* Această ultimă trăsătură ne face capabili să înţelegem un alt fapt foarte interesant, cum şi de ce s-a ajuns ca, prin mijlocirea grecilor, să se transforme în mod radical aceste arte şi cunoştinţe particulare, matematice şi astronomice, pe care grecii le-au preluat – neîndoielnic din

[7] Burnet, *Early Gr. Philos.*, § x.

punct de vedere istoric – de la egipteni și, respectiv de la babilonieni.

3. Transformarea teoretică a cunoștințelor egiptene și caldeene într-o manieră specifică spiritului grecesc

Faptul că grecii au preluat primele lor cunoștințe matematice și geometrice de la egipteni este neîndoielnic. Dar, după cum bine arăta Burnet[8], prin mijlocirea grecilor acestea s-au transformat în mod radical.

După cum ne putem da seama dintr-un papirus din colecția Rhind, matematica egipteană trebuie să fi constat, în principal, din operații cu calcule aritmetice care aveau de obicei finalități practice (măsurarea cantității de cereale și fructe, determinarea modurilor de a împărți o anumită cantitate de obiecte unui anumit număr de persoane etc.) și, orice s-ar spune împotriva acestei afirmații, ea corespunde foarte bine celor descrise de Platon în *Legile*, unde acesta amintește cum li se predau operațiile aritmetice copiilor din școlile egiptene.

În mod analogic, geometria trebuie să fi avut și ea un caracter practic (după cum ne putem da seama din același papirus Rhind, dar și de la Herodot[9]), de genul, măsurarea câmpurilor după inundațiile provocate de Nil, construirea piramidelor și altele asemenea. Matematica, însă, ca teorie generală a numerelor și geometria ca știință fundamentată și dezvoltată teoretic au fost creații ale pitagoricienilor. Cât privește obiecția adusă lui Burnet de către niște cercetători, de a fi creat o prăpastie prea adâncă, și, deci, de a fi fost prea

[8] Cf. Burnet, *Early Gr. Philos.*, § xi.
[9] Cf. Herodot, II, 109.

arbitrar, între interesul practic (al egiptenilor) şi interesul teoretic (al grecilor) şi de a fi produs, astfel, o ruptură între cele două interese, în sine nepermisă, căci în măsura în care egiptenii au ştiut să determine respectivele reguli practice, au ştiut şi să le explice la nivel teoretic; aşadar, cât priveşte obiecţia aceasta, ea este, într-adevăr, justificată, dar asta nu schimbă cu nimic faptul că descoperirea momentului propriu-zis teoretic şi purificarea speculativă a problemelor matematico-geometrice au aparţinut grecilor; iar acel procedeu raţional prin intermediul căruia au pus bazele filosofiei, le-a permis să purifice matematica şi geometria, şi să o ridice la un nivel speculativ.

Un raţionament analog este valabil şi pentru astronomia babilonienilor, care, după cum se ştie de mult timp, s-au ocupat cu fenomenele cereşti în scopuri astrologice, adică, pentru previziuni şi preziceri, şi, prin urmare, în scopuri utilitare iar nu propriu-zis ştiinţifice şi speculative. Şi, cu toate că s-a subliniat faptul că în concepţiile astrologice caldeene au existat implicit concepte speculative foarte importante, cum ar fi, de exemplu, ideea că numărul reprezintă instrumentul de cunoaştere a tuturor lucrurilor, sau ideea că toate lucrurile sunt strâns legate între ele, de unde şi ideea unităţii întregului şi, probabil, cea a ciclicităţii universului, precum şi altele asemănătoare; aşadar, cu toate că s-a subliniat acest aspect, rămâne totuşi adevărat ceea ce s-a spus mai sus, şi anume că aparţine grecilor meritul de a fi explicat aceste concepte, lucru pe care ei l-au putut face în virtutea spiritului lor speculativ, adică în virtutea acelui spirit care a creat filosofia.

4. Concluzii

La stadiul actual al cercetărilor nu se mai poate vorbi despre o proveniență din Orient a filosofiei şi a ştiinței speculative. Desigur că grecii au preluat de la popoarele orientale cu care au venit în contact diferite noţiuni, iar în privința aceasta cercetările vor putea să aducă treptat la lumină fapte şi perspective noi. Un lucru însă este limpede: că grecii au transformat *calitativ* ceea ce au primit. De aceea, ne place să tragem aceeaşi concluzie ca Mondolfo (care, totuşi, să se remarce că a insistat foarte mult pe importanța pozitivă a influențelor orientale asupra grecilor şi pe fecunditatea spirituală a acestor influențe): « [...] aceste asimilări de elemente şi influențe culturale [venite din Orient] nu pot infirma deloc meritul de originalitate al gândirii greceşti. Aceasta a determinat trecerea decisivă de la tehnica utilitară şi de la mit la ştiința dezinteresată şi propriu-zisă; aceasta a afirmat pentru prima oară în mod sistematic exigențele logice şi nevoile speculative ale raţiunii; aceasta este adevărata creatoare a ştiinței ca sistem logic şi a filosofiei ca soluţie şi conştientizare raţională a problemelor realității universale şi ale vieţii ».[10]

Însă ceea ce am stabilit aici deschide calea spre o problemă ulterioară: există oare explicaţii parţiale sau totale care să ne facă să înțelegem cum şi de ce tocmai grecii, iar nu alte popoare, ajunse la civilizaţie înaintea lor, au creat filosofia şi ştiinţa?

Răspunsul la această problemă trebuie să-l dăm în cele ce urmează.

---

[10] Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 99.

II. Formele vieții spirituale grecești care pregătesc apariția filosofiei

1. Poemele homerice

Înainte de apariția filosofiei, educatorii incontestabili ai grecilor au fost poeții, mai ales Homer, ale cărui poeme, așa cum s-a spus deja pe bună dreptate, au fost un fel de Biblie a grecilor, în sensul că primii greci și-au căutat hrana spirituală, în mod esențial și prioritar, în poemele homerice, de unde au preluat modele de viață, material de reflecție, stimuli pentru fantezie, adică toate elementele vitale în procesul personal de educare și formare spirituală.

Poemele homerice, așa cum s-a arătat încă demult, au în ele dimensiuni care le diferențiază clar de restul poemelor ce stau la originea altor popoare, conținând deja o serie de trăsături ale spiritului grec care vor duce la crearea filosofiei.

În primul rând, s-a remarcat foarte bine faptul că cele două poeme construite de o imaginație foarte bogată și variată, debordând de miraculos, de situații și întâmplări fantastice, nu cad decât arareori în descrierea *monstruosului și a diformului*, așa cum se întâmplă la popoarele primitive în primele lor forme de manifestare artistică. Imaginația homerică se structurează încă de la început în jurul acelui simț al armoniei, al euritmiei, al proporției, al limitei și al măsurii, care ulterior se va dovedi a fi o constantă a filosofiei grecești, aceasta din urmă ridicând limita și măsura tocmai la rangul de principii determinate metafizic.

În plus, s-a mai remarcat și faptul că, în poezia lui Homer, *arta motivației* este o constantă, în sensul că poetul nu expune o

simplă înşiruire de fapte, ci caută, chiar dacă la un nivel fantastico-poetic, să afle şi *raţiunile* pentru care acestea au loc. Pe bună dreptate scria Jaeger că pentru Homer nu există „o simplă preluare pasivă a tradiţiei, o simplă relatare a faptelor, *ci doar o dezvoltare interioară necesară a conflictului* de la o treaptă la alta, o înlănţuire neîntreruptă de cauze şi efecte [...]. Intriga nu se dezvoltă după o vagă succesiune cronologică, ea se supune întru totul principiului raţiunii suficiente, fiecare eveniment este strict motivat psihologic".[1] Tocmai această manieră poetică de a vedea lucrurile este predecesoarea cercetării filosofice a « cauzei » şi « a principiului », al acelui « de ce » al lucrurilor.

O treia caracteristică a eposului homeric care prefigurează filosofia grecilor este că atât într-una cât şi în cealaltă *realitatea e redată în totalitatea ei*; gândirea filosofică o redă sub formă raţională, în timp ce epica o evidenţiază sub formă mitică. Întrebarea « care este poziţia omului în uni–vers » – o temă clasică în filosofia greacă –, e prezentă pretutindeni şi la Homer. „El plasează în prim-planul interesului său, în mod categoric, omul şi soarta lui, dar îl priveşte în permanenţă din perspectiva celor mai înalte idealuri şi a problemelor vitale universale, sublime".[2]

În sfârşit, poemele homerice au avut un rol decisiv în fixarea unei concepţii specifice despre Zei şi Divinitate, precum şi în stabilirea câtorva tipuri fundamentale de viaţă şi caracteristici etice ale oamenilor, care vor ajunge să devină adevărate paradigme. Dar despre importanţa acestui aspect trebuie să discutăm separat, deoarece, în privinţa lui,

---

[1] W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig, 1936[2]. [trad. rom. de Maria-Magdalena Anghelescu, *Paideia*, Ed. Teora 2000, pp. 57-58]

[2] Jaeger, *Paideia*, I. [trad. rom. p. 59]

discursul ne duce dincolo de Homer, extinzându-se la fiecare grec în parte.

2. Zeii religiei publice şi relaţia lor cu filosofia

Cercetătorii au arătat în nenumărate rânduri că între religie şi filosofie există legături structurale (de fapt, Hegel va şi zice că religia exprimă pe cale reprezentativă acel adevăr pe care filosofia îl exprimă pe cale conceptuală): şi aceasta este adevărat atât în cazurile în care filosofia îşi însuşeşte din religie conţinuturi specifice, cât şi în cazurile în care filosofia caută să conteste religia (în acest ultim caz funcţia de contestare este totuşi alimentată şi, implicit, condiţionată de termenul contestat). Prin urmare, dacă cele spuse acum sunt adevărate la nivel general, ele au fost aşa la nivel paradigmatic în cazul grecilor.

Însă atunci când se vorbeşte despre religia greacă e nevoie să facem o deosebire clară între *religia publică*, ce-şi găseşte cel mai frumos model în Homer, şi *religia de mistere*. Între prima şi a doua avem de-a face cu o separare cât se poate de netă: în numeroase aspecte spiritul care însufleţeşte religia de mistere neagă spiritul care însufleţeşte religia publică. Dar, istoricul filosofiei care se opreşte cu insistenţă numai asupra primului aspect al religiei grecilor, nu mai ajunge astfel să înţeleagă un filon al speculaţiei, de mare importanţă, care pleacă de la presocratici la Platon şi la neoplatonicieni, falsificându-şi astfel în mod fatal vederea de ansamblu. Tocmai acest fapt i s-a întâmplat lui Zeller şi numerosului său grup de discipoli (şi, prin urmare, majorităţii autorilor de manuale care multă vreme l-au urmat pe Zeller).

Cercetătorul german a ştiut foarte bine să arate legăturile dintre religia publică greacă şi filosofia greacă (iar în această privinţă vom reproduce preţioasele lui observaţii, care şi acum sunt paradigmatice). Însă, după aceea, ajunge să aibă o viziune unilaterală, necunoscând foarte bine efectele misterelor, şi îndeosebi al orfismului, fapt ce se va solda cu urmări absurde, despre care vom vorbi.

În acelaşi timp, însă, merită să vedem natura şi importanţa religiei publice a grecilor, precum şi în ce sens şi în ce măsură a influenţat ea filosofia. Pentru omul homeric şi pentru omul grec, ca fiu al tradiţiei homerice, am putea spune că *tot ce există ca atare este divin*, în sensul că tot ceea ce se întâmplă este rodul acţiunii zeilor. Toate fenomenele naturale sunt susţinute de divinităţi: tunetele şi fulgerele sunt aruncate de Zeus din înaltul Olimpului, valurile mării sunt stârnite de tridentul lui Poseidon, soarele este purtat pe cer în carul cel auriu al lui Apollo, şi aşa mai departe. Însă şi fenomenele ce ţin de viaţa interioară a fiecărui grec, precum şi detaliile vieţii sale comunitare, soarta propriei cetăţi şi a războaielor ei, toate acestea sunt concepute ca având o legătură esenţială cu Zeii şi ca fiind condiţionate de ei.

Dar cine sunt aceşti Zei? Sunt – după cum foarte bine şi-au dat seama oamenii încă din vechime – forţe naturale coborâte în forme omeneşti idealizate, sunt aspecte sublimate, ipostaziate ale omului; sunt forţe ale omului cristalizate în înfăţişări de o frumuseţe desăvârşită. Pe scurt: zeii religiei naturale greceşti nu sunt altceva decât *nişte oameni dezvoltaţi şi idealizaţi*, sunt, prin urmare, superiori nouă *din punct de vedere cantitativ*, fără a se deosebi însă de noi *din punct de vedere calitativ*. Din acest motiv, religia publică greacă este, cu siguranţă, o formă de religie *naturală*. De fapt, este atât de naturală încât, după cum bine a remarcat Walter Otto, « un

cult al sfinților pare să nu-și afle locul în cadrul ei »[3], întrucât datorită esenței lor Zeii nu doresc și nici nu ar putea în vreun fel să-l înalțe pe om undeva dincolo de ceea ce este. De fapt, dacă natura zeilor și a oamenilor este, după cum am spus, identică, deosebindu-se *doar prin grad*, înseamnă că în zei omul se vede pe sine însuși, iar pentru a se ridica la ei chiar nu are nevoie să intre în conflict cu sine însuși, nu trebuie să-și suprime natura sau aspecte din ea, nu trebuie nicidecum să se supună vreunei mortificări; trebuie pur și simplu să fie el însuși.

Așadar, după cum bine spune Zeller, tot ce îi cere Divinitatea omului « nu este să-și schimbe în profunzime maniera proprie de a gândi, să lupte cu propriile tendințe și impulsuri naturale; dimpotrivă, îi arată că tot ceea ce pentru om este natural are aceeași valoare și pentru divinitate. Omul cel mai divin este acela care-și manifestă la modul cel mai viguros cu putință forțele umane; iar împlinirea sarcinii sale religioase constă, în principal, din aceasta: ca omul să facă, în cinstea divinității, tot ceea ce este conform propriei naturi ».[4]

Și la fel cum religia grecilor a fost una naturală, tot astfel « [...] a fost și cea mai veche filosofie a lor. Chiar și atunci când etica a câștigat teren [...], deviza ei tot a rămas conformitatea cu natura ».[5]

Ceea ce s-a spus până acum este adevărat, dar nu scoate în relief decât un aspect al adevărului.

Atunci când Thales va spune că « toate sunt pline de Zei », se va mișca, fără îndoială, într-un orizont naturalist

---

[3] W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt am Main 1956[1]. [trad. rom. de Ileana Snagoveanu, *Zeii Greciei*, Ed. Humanitas, 1995, p. 7]

[4] Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 105 sqq.

[5] Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 106.

analog: zeii lui Thales vor fi acei zei proveniţi din principiul natural al tuturor lucrurilor (apa). În schimb, atunci când Pitagora va vorbi despre migrarea sufletelor, Heraclit despre un destin nepământesc al sufletelor, iar Empedocle despre calea purificării, în clipa respectivă naturalismul se va fisura foarte tare, *iar cauzele acestei fisurări nu s-ar putea înţelege altfel decât asociindu-le cu religia de mistere şi, în mod particular, cu orfismul.*

Înainte însă de a vorbi despre acest lucru, va trebui să scoatem în relief un alt caracter important al religiei greceşti, care s-a dovedit a fi determinant în cazul apariţiei reflecţiei filosofice.

Grecii nu aveau cărţi sacre sau considerate a fi rodul unei revelaţii divine. Prin urmare, ei nu aveau nici o teologie dogmatică, fixă şi nemodificabilă. (Poemele homerice şi *Teogonia* lui Hesiod reprezentau principalele surse în domeniu.) Acesta este motivul pentru care în Grecia nu putea exista nici măcar o castă sacerdotală care să vegheze la păstrarea dogmei. (În Grecia, preoţii aveau o putere şi o importanţă destul de reduse, din moment ce, neavând obligaţii de păstrat şi dogme de comunicat, nu aveau nici măcar exclusivitatea oficierii sacrificiilor.)

Aşadar, lipsa unei dogme şi obligaţia păstrării ei a permis speculaţiei filosofice să se desfăşoare în deplină libertate, aceasta neizbindu-se de obstacole cu caracter religios, analoge acelora de care s-ar fi lovit în rândul popoarelor orientale şi care ar fi fost greu de depăşit. De aceea, cercetătorii subliniază pe bună dreptate această circumstanţă istorică norocoasă în care s-au găsit grecii, circumstanţă unică în antichitate şi de o valoare, într-adevăr, inestimabilă.

3. Religia de mistere: influența orfismului în constituirea problematicii filosofiei antice

Faptul că în Grecia a înflorit o religie de mistere constituie o dovadă clară că *multora nu le era de ajuns religia oficială*, sau, mai precis, că mulți nu găseau în ea satisfacția potrivită unui autentic sens religios.

În această parte a lucrării nu ne interesează să descriem, nici măcar pe scurt, o istorie a religiilor de mistere, dat fiind faptul că în privința problematicii filosofice numai orfismul a avut asupra ei o influență determinantă. Orficii îl considerau ca întemeietor al mișcării lor pe poetul mitic trac Orfeu (care față de tipul de viață al eroilor homerici, descrisese în versurile sale un tip de viață ceva mai spiritualizat și interiorizat), spunând că numele lor provine de la el. De aici și-ar fi tras originea mișcarea, dar nu știm cum a reușit ea să se răspândească în Grecia. Herodot considera că ar proveni din Egipt[6]; dar acest lucru este imposibil, deoarece documentele egiptene nu conțin urme similare doctrinelor orfice și, în plus, preocuparea pentru menținerea intactă și îmbălsămarea corpurilor contrastează puternic cu spiritul orfismului, care disprețuiește corpul, văzând în el o temniță a sufletului. Mișcarea este posterioară poemelor homerice (care, de altfel, nu conțin urme de orfism) și lui Hesiod. Singurul lucru cert este înflorirea și răspândirea orfismului în secolul VI î.C. Nucleul de bază al credințelor predat în orfism, odată despuiat de mulțimea incrustațiilor și a amplificărilor survenite treptat, constă în următoarele propoziții.

---

[6] Herodot, II, 123.

a) Omul este locuit de un principiu divin, de un daimon, căzut în trup ca urmare a unei vinovăţii originare.

b) Acest daimon, care exista înaintea trupului, este nemuritor şi, prin urmare, nu moare odată cu trupul, ci este hărăzit unei reîncarnări treptate în alte trupuri, prin intermediul unor renaşteri, totul în scopul ispăşirii vinovăţiei sale.

c) Viaţa de tip orfic, cu toate practicile ei de purificare este singura capabilă de a pune capăt ciclului de reîncarnări.

d) Drept urmare, cine trăieşte o viaţă de tip orfic (iniţiaţii) se bucură, după moarte, de o răsplată binemeritată, trecând dincolo (eliberându-se); tot aşa cum, pentru neiniţiaţi viaţa este o pedeapsă.

În prezent ştim următoarele: mulţi au recunoscut că doctrina migrării sufletelor a ajuns în bagajul filosofilor tocmai prin intermediul orficilor. Însă, nu toţi au tras de aici concluziile logice ale unei asemenea recunoaşteri, care sunt de o foarte mare importanţă.

Odată cu orfismul ia naştere prima *concepţie dualistă*, cea a sufletului (= daimon) şi a trupului (= locul de ispăşire al sufletului). Pentru prima oară omul vede contrapunându-se în sine două principii aflate în conflict reciproc, tocmai datorită faptului că trupul este văzut ca o temniţă şi un loc de pedeapsă a daimonului. Astfel se fisurează acea viziune naturalistă despre care vorbeam în paragraful anterior, iar omul începe să înţeleagă că nu toate tendinţele pe care le poartă în sine sunt bune, că, de fapt, unele ajung să fie reprimate şi înfrânate, că este necesară o *purificare* a elementului divin din el de elementul corporal şi, prin urmare, este necesară şi o mortificare a trupului.

Prin aceasta, se pun premisele unei revoluţionări a întregii viziuni despre viaţă strâns legate de religia publică:

virtutea eroilor homerici, acea *areté* tradițională, încetează a mai fi *adevărata* virtute; viața ajunge să fie văzută după criteriile unei dimensiuni cu totul nou.

În zilele noastre, *fără orfism nu am mai putea explica existența unui Pitagora, Heraclit, Empedocle și, desigur, odată cu ei a unui Platon și a celor care se trag din el.* Însă, atunci când Zeller are de obiectat faptul că, la acești filosofi, credințele orfice *însoțesc* pur și simplu teoriile lor științifice și că „nimeni nu ar putea găsi în ele vreo lacună, dacă aceea [credința orfică] ar lipsi"[7], așadar, prin această obiecție el demonstrează că are o poziție contrară istoriei. De fapt, tocmai în Sicilia și în Magna Graecia, acolo unde orfismul a cunoscut o înflorire cu totul specială, școlile filosofice *au avut trăsături diferite față de școlile ce înfloriseră în Asia Mică*, s-au ocupat de chestiuni parțial diferite și au creat, în cele din urmă, un alt fel de climat teoretic. Dacă este adevărat că între doctrinele științifice și credința orfică filosofii italici nu vor ști să opereze o sinteză perfectă, tot atât de adevărat este că, prin îndepărtarea din ele a doctrinelor orfice, am pierde tocmai acel *specific* (*quid*) care, dacă într-o primă fază s-a suprapus peste doctrinele naturaliste, în a doua fază va duce tocmai la depășirea lor. Și când ceva mai încolo Zeller va scrie din nou că „numai la Platon credința în nemurire ajunge să fie întemeiată filosofic, dar despre el cu greu ne-am putea imagina că ar fi avut o astfel de credință dacă n-ar fi existat miturile, pe care le gândește în funcție de ea"[8]; așadar, și în acest caz Zeller are o poziție contrară adevărului istoric. Căci, *de fapt* este un lucru sigur că Platon începe să vorbească despre nemurire doar atunci când începe să vorbească despre miturile orfice. Și

---

[7] Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 139.

[8] *Ibidem.*

tocmai sub impulsul viziunii orfice va ajunge el să pornească în « a doua sa navigare », adică să pornească pe calea ce-l va duce la descoperirea lumii suprasensibile.

4. Condiţiile politice, sociale şi economice care favorizează apariţia filosofiei la greci

Istoricii au insistat foarte mult asupra caracterului aparte pe care îl avea *libertatea* la greci în comparaţie cu popoarele orientale. Orientalul era menţinut într-o ascultare oarbă faţă de puterea religioasă şi politică. În conflictul cu religia putem vedea deja foarte bine de câtă libertate se bucurau grecii. În privinţa condiţiilor politice, însă, situaţia este ceva mai complexă; dar putem, totuşi, afirma că şi în acest caz grecii se bucurau de o situaţie privilegiată. Odată cu crearea *polis*-ului, între individ şi Stat grecii n-au simţit că ar fi existat vreo opoziţie sau constrângere cu privire la propria libertate, ci, dimpotrivă, au ajuns să se perceapă *nu în mod accidental, ci în mod esenţial* drept cetăţeni ai unui Stat anume, ai unei *polis* anume. Statul a fost şi a rămas până în epoca elenistică orizontul omului grec, motiv pentru care cetăţenii au resimţit decăderea, bunăstarea, măreţia sau libertatea lui ca pe propria lor decădere, bunăstare, măreţie sau libertate.

Dar, concret, după cum bine remarcase Zeller, există doi factori politici „ce se evidenţiază faţă de ceilalţi”[9] atunci când vorbim despre progresul civilizaţiei greceşti înainte de apariţia filosofiei: *a*) naşterea structurilor de tip statal şi *b*) înaintarea grecilor spre Orient şi Occident odată cu marea

[9] Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 174.

colonizare. Amândoi factorii trebuie să fi fost decisivi în procesul de apariție a filosofiei.

În privința primului punct, din nou remarcă foarte bine Zeller faptul că „încercările și conflictele presupuse de aceste transformări politice [care i-au purtat pe greci de la vechile forme aristocratice la noile forme democratice] au determinat implicarea și folosirea conștientă a tuturor forțelor. Viața publică deschidea astfel drum științei, iar sentimentul nou apărutei libertăți trebuie să fi produs în spiritul poporului grec un avânt de care activitatea științifică nu avea cum să rămână străină. Așadar, dacă odată cu transformarea condițiilor politice și în miezul unor dispute însuflețite s-au pus bazele înfloririi artistice și științifice a Greciei, nu avem cum să negăm legătura dintre cele două fenomene. De fapt, ca să fim mai precișsi, la greci cultura este, întotdeauna, ceea ce ar trebui să fie în viața fiecărui popor normal: un rod al libertății și totodată o condiție a ei".[10]

Dar tot trebuie remarcat un fapt care confirmă mai bine cele spuse (și datorită căruia trecem la cel de-al doilea fenomen din istoria grecilor, menționat mai sus): *filosofia a luat naștere mai întâi în colonii, și abia pe urmă în patria mamă*; a luat naștere mai întâi în coloniile din Asia Mică, apoi în cele din Italia meridională și abia pe urmă a ajuns și în patria mamă.

De ce s-a întâmplat astfel? Pentru că, după cum bine se știe, ca urmare a activismului rezultat din relațiile lor comerciale, coloniile au atins un anumit nivel de bunăstare, deci, au avut acces și la cultură. Iar datorită unei relative mobilități, pe care o permitea depărtarea de patria mamă, au putut să-și creeze constituții libere, înaintea acesteia.

---

[10] Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 175.

În acest fel, condițiile socio-economice favorabile din colonii au permis apariția și înflorirea în cadrul lor a filosofiei, care, odată cu trecerea ei în patria mamă, a ajuns pe cele mai înalte culmi, nu în Sparta sau în alte cetăți, ci în Atena, adică în cetatea unde grecii s-au bucurat de cea mai mare libertate, după cum o recunoscuse însuși Platon.

III. NATURA ŞI PROBLEMELE FILOSOFIEI ANTICE

1. Caracteristicile filosofiei antice

Până acum am vorbit despre filosofie fără a stabili care îi este conceptul specific. Tocmai aceasta vom căuta să facem în cele ce urmează, pe baza definițiilor punctate anterior.

În același timp, însă, ar trebui să spunem că tradiția este de părere că inventatorul termenului a fost Pitagora; fapt care, deşi nu e sigur din punct de vedere istoric, este totuşi verosimil. Termenul a fost creat, mai mult ca sigur, de un spirit religios care considera că numai Zeii pot avea « sofia » deplină, în timp ce omului îi rămâne doar încercarea de a o avea, de a se apropia de ea, cu o iubire căreia însă ea nu-i răspunde niciodată în mod satisfăcător, de unde şi termenul de filo-sofie, adică iubire de înțelepciune.

Ce-au înțeles însă grecii prin această înțelepciune atât de iubită şi de căutată? Făcând abstracție de fluctuațiile şi incertitudinile provocate de modul cum a fost folosit termenul (incertitudini foarte bine cunoscute, pentru că periodic tot felul de autori şi curente de gândire din filosofie au dat termenului fie prea puține, fie prea multe înțelesuri, în funcție de împrejurări) este posibil să stabilim trăsăturile a ceea ce *pe bună dreptate* merită să fie numit filosofie şi a ceea ce *efectiv* au făcut pentru ea Thales şi toți cei învrednicițI a purta numele de filosof. (Incertitudinile au apărut doar pentru că o serie de filosofi, în loc să se ocupe propriu-zis cu filosofia în înțelesul ei primar – aşa cum îl vom descrie în curând –, s-au ocupat şi cu numeroase alte tipuri de cunoaştere, despre care aveau pretenția că în virtutea

caracterului lor global ar face parte din cadrul filosofiei; astfel, că dacă cineva pornea pe o asemenea cale, şi cunoştinţele posedate erau diferite.)

Prin urmare, din momentul în care a luat naştere, ştiinţa filosofică avea în mod vizibil următoarele caracteristici, referitoare la *a*) *conţinutul*, *b*) *metoda* şi *c*) *scopul* său.

a) Referitor la conţinut, filosofia doreşte să explice *totalitatea lucrurilor*, adică *realitatea ca atare*, fără a exclude din ea părţi sau momente şi deosebindu-se astfel structural de ştiinţele particulare; acestea din urmă se limitează la a explica anumite sfere din realitate, sau diferite tipuri de lucruri şi fenomene. Aşadar, în întrebarea lui Thales (primul, în ordine cronologică, dintre filosofi) care este principiul *tuturor lucrurilor*, e prezentă deja în toată importanţa ei această dimensiune a filosofiei.

b) Referitor la metodă, filosofia se doreşte a fi o explicaţie *pur raţională* a acelei totalităţii pe care o are ca obiect de investigaţie. În filosofie important este doar argumentul folosit de raţiune, motivaţia logică, pe scurt, *logos*-ul. Nu-i este suficientă constatarea şi confirmarea unor fapte date, şi nici acumularea de experienţe. Filosofia trebuie să treacă dincolo de faptul ca atare şi de experienţe, pentru a le găsi raţiunile, cauza, principiul.

Aceasta conferă filosofiei un caracter ştiinţific. Iar un atare caracter este comun şi altor ştiinţe, care tocmai în calitatea lor de ştiinţe nu mai sunt simple constatări şi confirmări empirice, ci încercări de a afla cauze şi raţiuni. Deosebirea, însă, constă în faptul că, în timp ce ştiinţele particulare reprezintă încercări de a afla cauze sau sfere particulare ale realităţii, filosofia, în schimb, reprezintă încercarea de a afla cauze şi principii ale realităţii ca atare

(necesitate pe care, de altfel, o impune primul dintre caracterele ilustrate mai sus).

c) Şi, în sfârşit, trebuie să lămurim care este scopul filosofiei. În această privinţă cea mai bună explicaţie o dă Aristotel, şi anume faptul că filosofia are un caracter pur teoretic, sau contemplativ. Ţinta ei este pur şi simplu aceea de a căuta adevărul în sine, făcând abstracţie de utilizările sale practice. Filosofia nu este studiată pe motiv că ar oferi vreun avantaj – idee care, de altfel, îi este străină –, ci pentru ea însăşi. Aşadar ea este « liberă » în măsura în care nu este aservită niciunei utilizări de ordin practic, realizându-se şi găsindu-şi soluţiile în pura contemplare a adevărului. Până şi din acest punct de vedere termenul de filosofie se dovedeşte a fi unul foarte bine ales: iubire de înţelepciune în sine, iubire de adevăr dezinteresată.

Iată câteva afirmaţii ale lui Aristotel care ne fac să înţelegem mai bine cele spuse până acum:

> Că această ştiinţă ‹ căutată › nu este una productivă este limpede privind şi la primii oameni care au practicat filosofia. Căci şi acum, şi la început, oamenii au început să filosofeze datorită uimirii. La început, desigur, ei priveau cu uimire chiar dificultăţile aflate în preajmă; apoi, avansând puţin câte puţin, au parcurs şi chestiuni mai importante, de pildă, aspectele Lunii, ale Soarelui şi stelelor, cât şi geneza Universului. În fapt, cel aflat în încurcătură şi plin de uimire se socoteşte ignorant. (Iată de ce şi iubitorul de mituri e, într-un fel, filosof. Căci mitul e alcătuit din întâmplări uimitoare.)
>
> Însă, dacă e adevărat că oamenii au filosofat pentru a scăpa de ignoranţă, este clar că tocmai pentru a şti au luat urma cunoaşterii, şi nu de dragul vreunui folos ‹ practic ›. Felul cum s-au petrecut faptele probează cele spuse: căci

> abia după ce au existat aproape toate cele necesare atât pentru lejeritatea, cât și pentru desfătările vieții, a început să fie căutată cugetarea « filosofică ». Se vede, așadar, că noi nu o căutăm pentru vreun folos străin, ci, așa cum declarăm liber omul care ascultă de sine și nu de altul, tot așa și pe aceasta o declarăm ca fiind singura liberă dintre științe. Căci ea singură ține de sine însăși.[1]

În aceste condiții, putem înțelege perfect discursul dezvoltat până acum despre originalitatea științei filosofice la greci.

Înțelepciunile orientale sunt impregnate până la refuz de reprezentări fantastice, în care predomină elementul imaginativ și mitic, motiv pentru care le lipsește caracterul științific. Tot aceloraşi științe și arte orientale (matematica și geometria la egipteni, astronomia la caldeeni), cu toate că presupun existența unei rațiuni, le lipsește elementul teoretic, adică libertatea speculativă, lucru valabil și când au calitatea de cunoștințe particulare. Astfel ne lămurim de absoluta originalitate a acestei admirabile sinteze creative a geniului grec care a fost filosofia, precum și de măreția ei sublimă – iar când spunem aceasta nu folosim o figură retorică –, tocmai pentru că îl face pe om să atingă culmea posibilităților sale.

Pe bună dreptate o va numi Aristotel « divină », fiindcă în afară de faptul că ne conduce la cunoașterea Divinității, are și aceleași caracteristici ce trebuie întâlnite la știința deținută de Divinitate, și anume, contemplarea dezinteresată, liberă și totală a adevărului. De aceea, Aristotel spune foarte

---

[1] Aristotel, *Metafizica*, A 2, 982 b 11-28. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 53]

bine că « toate ştiinţele sunt mai necesare decât ea, mai bună însă nu-i niciuna ».[2]

Cu această observaţie dorim să încheiem capitolul, deoarece în zilele noastre nu categoria dezinteresului este pusă în fruntea acţiunilor noastre, ci aceea a interesului sau a utilului. Atunci când în prelungirea gândirii marxiste sau a celei de extracţie marxistă vedem susţinându-se că rostul filosofiei nu este de a contempla, ci de a schimba realitatea, şi că filosofia antică, a cărei singură dorinţă era contemplarea, urmează a fi lăsată deoparte pentru o formă de filosofie care să coboare în realitate, acolo unde să producă schimbări şi să se lase schimbată; ei bine, atunci când auzim rostindu-se acestea, nu suntem în faţa unui fenomen de înlocuire a unei viziuni filosofice cu alta, ci a unuia de ucidere a filosofiei. De fapt, încercarea de a schimba realitatea poate fi doar un moment consecutiv efortului de căutare şi de găsire a ceea ce

---

[2] Pasajul din Aristotel redat mai sus continuă astfel: « Iată de ce, cu dreptate s-ar socoti dobândirea ei ca fiind mai presus de putinţa omenească, de vreme ce firea oamenilor este adesea servilă. Cum zice Simonide, „numai un zeu ar putea avea cinstirea asta", iar omul nu merită să caute decât ştiinţa ce i se potriveşte lui însuşi. Or, dacă poeţii grăiesc ceva adevărat şi divinitatea este pizmaşă, este verosimil că tocmai aici se regăseşte pizma ei şi că toţi cei cu prea multă ştiinţă sunt nefericiţi. Numai că nu-i cu putinţă nici ca divinitatea să fie pizmaşă – ci vorba proverbului, multe minciuni zic aezii – *nici ca vreo altă ştiinţă să fie socotită mai vrednică decât aceasta. Căci ea este cea mai divină şi cea mai vrednică de cinste.* Or, numai ea este astfel din două puncte de vedere: *întâi,* fiindcă este *divină ştiinţa pe care Dumnezeu* ar poseda-o, *apoi,* deoarece ea *s-ar ocupa cu lucrurile divine.* Dar singură ea întruneşte ambele însuşiri. Dumnezeu, într-adevăr, pare tuturor a fi o raţiune de a fi şi un principiu, pe de altă parte, o atare ştiinţă ar poseda-o ori numai Dumnezeu, ori în cea mai mare măsură Dumnezeu. Iar toate ştiinţele sunt mai necesare decât ea, mai bună însă nu-i niciuna ». (*Metafizica*, A 2, 982 b 28 sqq. [trad. rom. p. 54])

se caută, în timp ce actul filosofării este, în cel mai înalt grad, un corolar al filosofării. Încercarea de a schimba realitatea poate apărea sub presiunea unui angajament etic, politic sau educativ, însă, din punct de vedere filosofic, nu poate fi niciodată moment originar, deoarece structural ea presupune ca fiind cunoscute şi clare încă de la început motivele, metoda şi modalităţile prin care se caută a se realiza schimbarea; adică, presupune întotdeauna existenţa apriorică a momentului teoretic (propriu-zis vorbind, a momentului filosofic) ca principală condiţionare. Aici este valabilă obiecţia celor care, simţindu-se acuzaţi de praxism, susţin că, desigur, încercarea de a schimba realitatea nu este o filosofare, dar că totuşi omul modern trebuie să filosofeze *pentru* a încerca să schimbe ceva. Şi această poziţie este înşelătoare. De fapt, cine porneşte pe drumul filosofării cu o asemenea atitudine *îşi pierde libertatea*, iar neliniştea de a căuta să schimbe realitatea îi condiţionează şi îi tulbură în mod fatal momentul contemplării; îl tulbură într-o atare măsură încât, prin ruinarea termenilor puşi în discuţie şi înjugarea sa la căruţa praxismului, speculaţia dezinteresată i se transformă în ideologie, încetând astfel să mai fie filosofie.

Prin urmare, chiar şi în privinţa aceasta grecii au fost şi rămân maeştrii indiscutabili: suntem filosofi numai dacă şi numai până în clipa în care suntem cu totul liberi, sau, numai dacă şi numai până în clipa în care, într-o absolută libertate, contemplăm ori căutăm adevărul ca atare, fără ulterioare motive determinante. Iar consecinţa acestui efect practic al adevărului găsit şi contemplat o aflăm situată, în principal, în afara momentului propriu-zis filosofic.

2. Problemele filosofiei antice

Am spus că filosofia doreşte să cunoască totalitatea realităţii printr-o metodă raţională şi cu o finalitate pur teoretică. Pentru noi este deja clar că totalitatea realităţii nu înseamnă un bloc monolitic, ci un ansamblu de lucruri diferite între ele, chiar dacă strâns legate. Prin urmare, ne este la fel de clar că problema filosofică generală va trebui, în mod necesar, să se subdividă şi, ca să spunem aşa, să se adapteze, luând forma unor probleme ceva mai determinate şi particulare, legate între ele potrivit modului şi în măsura în care sunt legate realităţile pe care le au ca obiect. La fel de clar mai este *a priori* şi faptul că aceste probleme particulare, în contextul problemei generale, vor fi expuse nu simultan, ci treptat.

Astfel, într-un prim moment, totalitatea realului, *physis*, a fost văzută ca un *cosmos*, şi, prin urmare, problema filosofică a fost, prin excelenţă, una cosmologică: cum ia naştere universul, care îi este principiul, care sunt fazele şi momentele apariţiei sale, şi altele asemenea. Acesta este interesul principal sau major al filosofiei greceşti în prima ei fază.

Însă, odată cu sofiştii scena se schimbă: interesul pentru univers, din motive ce le vom ilustra la timpul potrivit, cade în umbră, şi singura realitate care atrage atenţia este aceea a omului. Ca atare, filosofia sofiştilor şi a lui Socrate îşi va îndrepta atenţia asupra naturii omului şi a virtuţii sale, aşa-numita *areté*, iar de aici va lua naştere problema morală.

Cu Platon şi Aristotel, problematica filosofică se va diferenţia iar ulterior se va îmbogăţi, prin crearea de cadre şi sfere de probleme ce mai apoi se vor păstra de-a lungul întregii istorii a filosofiei ca puncte de referinţă.

În același timp, însă, Platon va descoperi și va demonstra că realitatea sau ființa nu este de un singur fel, și că dincolo de universul sensibil există și o realitate inteligibilă suprasensibilă și transcendentă. De aici va apărea apoi distincția aristotelică a unei fizici sau doctrine a realității sensibile, precum și a unei metafizici sau doctrine a realității suprasensibile. Ulterior, se va ajunge la specializarea problemelor morale, la distingerea a două momente în viața omului, a omului ca individ de sine stătător și a omului ca parte a comunității, și, prin urmare, la distingerea problemelor propriu-zis etice de problemele propriu-zis politice (probleme care, de altfel, îi vor interesa mult mai mult pe greci decât pe noi modernii).

Tot cu Platon și, mai ales, cu Aristotel, se va ajunge la fixarea problemelor (ivite deja încă de pe vremea filosofilor din generațiile precedente) epistemologice și logice. Aceste probleme sunt deja o introducere și o delimitare explicită a celei de-a doua caracteristici întâlnite – așa cum vom vedea – la filosofi, sau mai precis în *metoda lor de cercetare rațională*. Care este calea ce trebuie urmată de către om pentru a putea ajunge la adevăr? Care este contribuția simțurilor în cunoașterea adevărului și care este aceea a rațiunii? Care este caracteristica adevărului și a falsului? Și, în general, care sunt formele logice prin intermediul cărora gândește, judecă și raționează omul? Care sunt regulile unei gândiri corecte? Care sunt condițiile pentru ca un anume tip de raționament să poată fi considerat științific?

În strânsă legătură cu problemele logico-epistemologice ia naștere și problema determinării naturii specifice a artei și a frumosului, a exprimării și a limbajului artistic, adică iau naștere problemele numite în zilele noastre estetice. Tot în strânsă legătură cu ele, ia naștere și problema determinării

naturii specifice a retoricii şi a discursului retoric, adică a discursului ce are drept scop persuasiunea şi abilitatea de a convinge.

Din acel moment, speculaţia post-aristotelică va trata respectivele probleme ca fiind rezolvate în mod definitiv şi va prefera gruparea lor în probleme 1) fizice, 2) logice şi 3) morale. Ba chiar, la o primă vedere, ea pare a-i modifica filosofiei caracterul *teoreticităţii pure*, sau *al dezinteresului pur*. Realitatea este însă că şcolile elenistico-romane vor căuta în principal să construiască idealul de viaţă al înţeleptului, adică acel ideal care să garanteze liniştea sufletului, şi vor rezolva problemele fizice şi logice doar în funcţie de cele morale. De fapt, aşa cum se va vedea, prin aceasta spiritul pur teoretic al filosofiei nu este negat, ci doar determinat în mod diferit. Odată cu prăbuşirea cetăţii şi distrugerea ierarhiei tradiţionale de valori care se sprijinea pe cetate, filosoful va cere de la filosofie să i se furnizeze una nouă. Totodată, el nu va aştepta de la filosofie ca aceasta să schimbe lucrurile şi persoanele, ci să contribuie la schimbarea lui însuşi: adică, va cere de la filosofie să dobândească adevărul, pentru a putea trăi în acest adevăr.

În sfârşit, filosofia antică, mai ales cea din ultima perioadă, cu referire specială la neoplatonism, se va îmbogăţi cu o problematică mistico-religioasă: confruntată cu un creştinism tot mai puternic, gândirea greacă va căuta să adapteze omul la o altă viziune a Totului şi la un tip de viaţă trăită în Tot, care să o întreacă pe cea predicată de creştinism şi să contrasteze faţă de ea. Iar dacă în această încercare va reuşi să deschidă orizonturi metafizice noi, ea nu va şti să se menţină în respectiva confruntare decât pentru puţin timp, deoarece creştinismul se va prezenta ca purtătorul unui Verb ce va dizolva viziunea greacă asupra lumii şi va conduce gândirea pe alte ţărmuri.

IV. PERIOADELE FILOSOFIEI ANTICE

Filosofia greacă are o istorie ce se întinde pe mai mult de un mileniu: porneşte din secolul VI î.C. şi ajunge până în anul 529 d.C., an în care, din porunca împăratului Iustinian, au fost închise şcolile păgâne, le-au fost distruse bibliotecile şi alungaţi discipolii.

În acest lung interval, se disting următoarele faze, momente sau perioade.

1) Aşa-numita perioadă *naturalistă*, caracterizată, după cum am spus deja, de problema acelei *physis*, sau de problema cosmo-ontologică (ionieni, pitagoricieni, eleaţi, pluralişti).

2) Aşa-numita perioadă *umanistă*, ce coincide parţial cu ultima fază şi cu disoluţia speculaţiei naturaliste, şi care îi are ca protagonişti pe sofişti. Aceştia vor deplasa interesul pentru problemele speculative de la natură înspre om, însă de problema omului se va ocupa în mod special Socrate, care va încerca cel dintâi să determine din punct de vedere filosofic specificul omului.

3) Momentul marii sinteze a lui Platon şi Aristotel, caracterizat îndeosebi prin descoperirea suprasensibilului, precum şi prin explicitarea şi formularea organică a diferitelor problemele ale filosofiei.

4) Perioada caracterizată de şcolile elenistice, atunci când apar şi se dezvoltă trei mari sisteme: stoicismul, epicureismul şi scepticismul, iar ulterior se răspândeşte eclectismul.

5) Perioada religioasă, care are loc aproape în întregime în epoca creştină şi care este reprezentată de un prim contact cu Revelaţia biblică şi cultura elenistă din Alexandria, de o reînviere a stoicismului la Roma (care tot acum primeşte puternice nuanţe religioase, îndeosebi spiritualiste), de o

regândire a pitagorismului, iar mai ales de o neobişnuită renaştere a platonismului, mai întâi odată cu aşa-zisul medioplatonism, iar apoi, cu extraordinara mişcare a neoplatonismului.

Într-o *Istorie a filosofiei antice* înţeleasă ca filosofie greco-romană nu urmează a fi inclusă şi problematica gândirii creştine, ci doar temele acelor gânditori care nu au fost de acord cu noua viziune a creştinismului, întrucât această gândire creştină nu reprezintă nici pe departe o încununare a gândirii greceşti, ci, dimpotrivă, ea este momentul de criză al acesteia, prin faptul că pregăteşte un nou mod de gândire şi o nouă epocă, şi anume, epoca medievală. Prin urmare, această problematică urmează a fi aprofundată şi pusă în discuţie nu atât ca o concluzie a speculaţiei antice, cât mai ales ca o întemeietoare a gândirii şi filosofiei medievale.

FILOSOFII NATURII IONIENI ŞI ITALICI

PROBLEMELE LEGATE DE PHYSIS, FIINŢĂ ŞI UNIVERS

« ... οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι »

« ... *ei cred că nimic nu se naşte şi nimic nu piere* »

Aristotel, *Metafizica*, A 3, 983 b 12.

SECȚIUNEA ÎNTÂI

PRELUDIU LA PROBLEMATICA COSMOGONICĂ

« καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πώς ἐστιν »

« și iubitorul de mituri e, într-un fel, filosof »

Aristotel, *Metafizica*, A 2, 982 b 18 sq.

I. MITURILE TEOGONICE ŞI COSMOGONICE

De mult timp s-a observat faptul că antecesoarele cosmologiei filosofice au fost teogonia şi cosmogonia mito-poetică, de care literatura greacă este plină şi al căror prototip paradigmatic este *Teogonia* lui Hesiod. Acesta, exploatând patrimoniul tradiţiilor mitologice precedente, schiţează o remarcabilă sinteză a întregului material, reelaborându-l şi sistematizându-l în mod organic. *Teogonia* hesiodiană povesteşte despre naşterea tuturor zeilor. Iar pentru că unii zei coincid cu o parte a universului şi cu fenomenele cosmosului, pe lângă teogonie, lucrarea devine şi o cosmogonie, sau mai precis o explicaţie fantastică a genezei universului şi a fenomenelor cosmice.

Hesiod îşi imaginează în proemiu că ar fi avut la picioarele Heliconului, în Beoţia, o viziune din partea Muzelor şi că ar fi primit de la acestea o revelaţie asupra adevărului, al cărui crainic şi intermediar se propune pe sine însuşi. *La-nceput de începuturi*[1], spune el, s-a ivit *Chaosul*, apoi *spăţoasa Gea* (adică Glia), la al cărei sân generos sunt adăpostite toate lucrurile. Din străfundurile Gliei a luat naştere sumbrul Tartar, iar din acesta Eros (Iubirea) care mai apoi a stat la originea tuturor celorlalte lucruri. Din Chaos s-au întrupat Erebos şi Noaptea, din care apoi s-au odrăslit Eterul (Cerul de Sus) şi Hemera (Lumina Zilei). Din Glie, şi numai din ea, s-a născut Uranos (înstelatul Cer), precum şi marea stearpă şi munţii falnici; iar apoi, unindu-se cu Cerul, Glia l-a zămislit pe Oceanos şi fluviile.

---

[1] Urmăm aici traducerea Teogoniei de Ioan Acsan, din volumul *Hesiod – Orfeu. Poeme*, Ed. Minerva, 1987. (*n.t.*)

Procedând astfel, Hesiod povesteşte despre originea a tot felul de zei şi divinităţi. Zeus aparţine ultimei generaţii. De fapt, el s-a născut din Cronos şi din Rheea (care la rândul lor s-au născut din Gea şi Uranos). Iar asemenea lui Zeus, fac parte din ultima generaţie şi ceilalţi zei din Olimpul homeric, şi anume acei zei pe care grecul de rând îi venera în acele timpuri.

Astăzi, aşa cum vom spune, este neîndoielnic faptul că *Teogonia* lui Hesiod şi, în genere, reprezentările teogonico-cosmologice reprezintă antecesoarele cosmologiei filosofice. Şi cu toate acestea, este la fel de neîndoielnic faptul că între aceste încercări şi cosmologia filosofică (chiar şi cea mai primitivă, adică cea a lui Thales) există o prăpastie adâncă. Pentru a înţelege diferenţa dintre ele, să arătăm mai bine acum cele trei caracteristici pe care le-am indicat ceva mai sus ca fiind distinctive pentru filosofie, şi anume *a)* reprezentarea totalităţii realului, *b)* metoda explicaţiei raţionale, *c)* purul interes teoretic. În zilele noastre, este neîndoielnic faptul că teogoniile posedă prima şi cea de-a treia caracteristică; *le lipseşte* în schimb *cea de-a doua, care este calificantă şi determinantă.* Acestea provin din mit, din reprezentările fantastice, din imaginaţia poetică, din analogiile intuitive sugerate de experienţa sensibilului, însă, cu toate acestea, rămân dincoace de logos, sau mai precis dincoace de explicaţia raţională.

Iar atunci când Aristotel a spus că iubitorul de mituri e, într-un fel, filosof[1] o spune referindu-se tocmai la faptul că, asemenea filosofiei, mitul ia naştere pentru a da satisfacere minunii ori purei nevoi de cunoaştere, iar nu din nişte

[1] Aristotel, *Metafizica*, A 2, 982 b 18 sq.

scopuri pragmatice[2]: mitul, în schimb, rămâne pur şi simplu un mit, înrudit cu filosofia, dar nu e filosofie.

Şi pentru că de curând s-a redeschis subiectul pe această temă iar cineva a crezut că poate nega existenţa acestei prăpăstii, ar fi bine să ne oprim o clipă pentru a relua anumite concepte pe care le considerăm esenţiale. Jaeger a scris: „În *Teogonia* lui Hesiod primează raţiunea constructivă deliberată şi logica unei problematizări şi structurări raţionale. Totuşi, în cosmologia lui, forţa vie a gândirii mitologice este încă activă, ca de altfel şi mult dincolo de graniţele la care ne-am obişnuit să înceapă domeniul filosofiei « ştiinţifice », în doctrina « fizicilor » ionieni; fără ea nici nu am putea înţelege uimitoarea proliferare a sistemelor filosofice în această eră ştiinţifică arhaică. Dragostea şi ura, cele două forţe naturale care unesc şi separă în doctrina lui Empedocle, au aceeaşi origine spirituală ca Erosul cosmogonic al lui Hesiod Începutul filosofiei ştiinţifice *nu* coincide aşadar nici cu începutul gândirii logice, nici cu sfârşitul gândirii mitice. Mai descoperim veritabile mituri ale originii chiar în nucleul filosofiei lui Platon şi Aristotel, ca în mitul platonician al sufletului sau în concepţia aristotelică despre iubirea tuturor lucrurilor pentru Cel nemişcat care pune-n mişcare întreg universul".[3] Dar Jaeger este victima unei pure iluzii optice: nimeni nu neagă că înainte de apariţia filosofiei nu ar fi existat raţiunea şi nimeni nu afirmă că în *Teogonia* hesiodică (la fel ca în eposul homeric) există doar mit şi fantezie şi niciun pic de raţiune; aşa cum, în schimb, nimeni nu neagă că în filosofie au rămas mult timp elemente mitice şi fantastice. Însă, punctul nodal constă în *rolul*

---

[2] *Ibidem.*

[3] Jaeger, *Paideia*, I. [trad. rom. de Maria-Magdalena Anghelescu, *Paideia*, Ed. Teora 2000, p. 127]

determinant pe care-l joacă atât unul, cât şi celălalt factor. Şi vom vedea în curând că, în vreme ce la Hesiod sau la autorii de teogonii rolul determinant e dat tocmai de elementul fantastico-poetico-mitologic, la Thales, în schimb, el va fi dat de logos şi de raţiune. Exact din acest motiv l-a numit tradiţia pe Thales primul filosof, observând bine faptul că în tipul său de discurs ceva s-a schimbat în mod radical în raport cu discursul poeţilor şi că acest ceva indica tocmai trecerea de la mit la logos.

Cât priveşte restul, să remarcăm faptul că în *Teogonia* hesiodică lipseşte tocmai acel punct care-i dă cosmologiei un caracter filosofic, şi anume, *încercarea de a individualiza un principiu prim dincolo de care să nu mai existe un alt principiu, sursă absolută a tuturor lucrurilor.* Acelaşi Jaeger, contrazicându-şi teza pomenită anterior, scoate bine în evidenţă acest aspect scriind: „Gândirea genealogică a lui Hesiod consideră ca devenind până şi haosul. El nu spune: la început fu haosul, ci, *la-nceput de începuturi deveni Chaosul**, apoi Glia etc. În acest punct se pune întrebarea dacă n-ar trebui să existe şi un început al devenirii care la rându-i să nu fi devenit. La o asemenea întrebare Hesiod nu ne dă un răspuns, chiar dacă nici măcar nu o pune explicit. Aceasta presupune o logică a gândirii încă destul de străină lui."[4]

---

* Din nefericire, traducerea în limba română – *la-nceput de începuturi fu Chaosul* – nu permite redarea ideii lui Jaeger motiv pentru care ne-am văzut obligaţi să operăm o mică, dar nu neînsemnată schimbare în raport cu textul Teogoniei aşa cum apare el în traducerea lui Ion Acsan din volumul *Hesiod – Orfeu. Poeme.* (*n.t.*)

[4] Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, traducere în lb. italiană de E. Pocar cu titlul: *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze, 1961, p. 16.

Dar, atenţie, el nu pune această întrebare şi nici nu o poate pune tocmai pentru că fantezia care se alimentează din sensibil şi din analogii extrase din sensibil, îmbinată cu haosul îşi devine suficientă şi, neştiind să imagineze alte forme, se blochează. Fantezia poate fi reprezentată la fel ca ivirea haosului, şi anume ca fiind realitatea primă tocmai pentru că vede cum totul se naşte toate (Zei şi lucruri). Pentru reprezentarea ei în sens contrar, fantezia ar trebui să meargă împotriva ei înseşi, şi, prin urmare să se nege pe sine. Tocmai aceasta va face filosofia încă din primul moment al naşterii sale: va merge împotriva fanteziei, a imaginaţiei şi a simţurilor şi-şi va duce figurile speculative cu forţa logosului, contestând mitul şi aparenţele vizibile şi creând astfel ceva total nou.

Iar atunci când se spune că *Teogonia* are o importanţă destul de mare pentru apariţia viitoarei filosofii, se spune ceva corect: dar, apariţia filosofiei presupune dobândirea acelui plan nou al logosului, adică o revoluţie, aşa cum vom vedea în curând.

SECȚIUNEA A DOUA

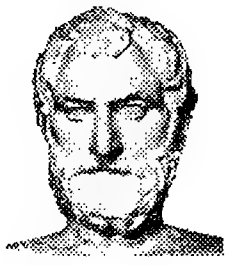
MILESIENII ŞI HERACLIT

« ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα »

« ... *din toate unu, şi din unu toate* »

Heraclit, fr. 10

I. THALES



1. Propoziţiile filosofice atribuite lui Thales

În privinţa lui Thales[1], care se pare că nu a lăsat nimic în scris, îl avem pe Aristotel ca

---

[1] Thales s-a născut la Milet. Nu cunoaştem cu exactitate data naşterii şi a morţii (de altfel, datele tuturor presocraticilor sunt nesigure). Se pare că ar fi fost contemporan cu Solon şi cu Cresus. Dat fiind că Thales a prezis o eclipsă de soare, s-a încercat determinarea datei acesteia, sperându-se astfel a se putea determina şi cronologia celui care a prezis-o. Şi totuşi, rezultatele au fost nesigure: unii s-au gândit la eclipsa din 610 î.C. În schimb, astăzi, cei mai mulţi se gândesc la cea din 585 î.C. Dacă lucrurile stau aşa, atunci s-ar putea situa în mod plauzibil data naşterii filosofului nostru undeva în ultimele decenii ale secolului al VII-lea, iar moartea lui undeva către mijlocul secolului al VI-lea. Probabil nu greşim dacă situăm activitatea lui Thales în prima jumătate a secolului al VI-lea. Pe lângă filosof, el a fost şi un om de ştiinţă şi un priceput om politic. Să remarcăm totodată faptul că între aproape toţi ceilalţi presocratici el este menţionat ca desfăşurând şi o activitate politică. Diogenes Laertios, I, 25 ne spune: „Se pare că Thales a avut şi meritul de a fi dat soluţii foarte bune şi în problemele politice. Astfel, atunci când Cresus a trimis soli milesienilor, oferindu-se să încheie o alianţă cu ei, Thales a împiedicat acest lucru, iar după biruinţa lui Cyrus faptul acesta s-a dovedit a fi fost salvarea statului." (Diels-Kranz, 11 A 1) [trad. rom. de C. I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 70]

N.B. În cazul tuturor presocraticilor este indispensabilă, ca punct de referinţă, culegerea de mărturii şi fragmente de care s-a îngrijit mai întâi de H. Diels, şi pe care apoi le-a revăzut şi elaborat W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, prima ediţie 1903; ediţia a şasea, 3 voll., Berlin 1951-1952, tipărită de mai multe ori.

Dorim să lămurim cititorul asupra faptului că în citatele din Diels-Kranz primul număr face referire la un capitol (corespunzând şi numărului de

sursă de informație, acesta spunându-ne despre el cele ce urmează:

a) Thales a fost inițiatorul filosofiei naturii, *physis*, în măsura în care el a fost primul care a afirmat existența unui principiu unic, cauză a tuturor lucrurilor existente, și care a spus că acest principiu este apa.[2]

b) El a afirmat și că toate sunt pline de zei.[3]

c) A spus că magnetul are suflet, pentru că mișcă fierul (și, prin urmare sufletul este principiu al mișcării).[4]

În mod evident, dintre toate aceste propoziții esențială este prima. Astăzi, așa cum pe bună dreptate s-a scris, propoziția lui este „fundamentală și, [...] s-ar putea spune că este prima propoziție filosofică de tipul celor pe care le numește astfel civilizația occidentală [...]".[5]

Dar ce a înțeles Thales prin ceea ce Aristotel numea principiu? Și de ce l-a identificat cu apa? Care este legătura clară dintre principiul-apă și fiecare lucru în parte?

---

ordine prin care este dispus fiecare filosof în cadrul lucrării), majuscula ce urmează indică dacă este vorba despre mărturii indirecte (litera A) sau despre fragmente (litera B); numărul următor literei indică numărul alocat mărturiei sau fragmentului din culegere. Atunci când asemenea indicații nu vor fi de ajuns, vom face referire la volum și la pagină. Ne vom raporta întotdeauna la traducerile italiene precum și la fragmente și mărturii (în care caz vom indica autorii; când nu se va indica vreun nume al autorului, versiunile din original vor fi ale noastre), însă indicațiile punctuale ale surselor se doresc a fi, atât o ușurare a muncii de căutare, cât și o propunere constantă făcută cititorului de a se apropia de original, sau măcar prin intermediul traducerilor, ori de câte ori va fi vorba despre mărturia vreunui filosof, pe cât posibil transmisă în formularea ei originară.

[2] Aristotel, *Metafizica*, A 3, 983 b 6 sqq. (= Diles-Kranz, 11 A 12).

[3] Aristotel, *De anima*, A 5, 411 a 8 (= Diles-Kranz, 11 A 22)

[4] Aristotel, *De anima*, A 2, 405 a 19 sqq. (= Diles-Kranz, 11 A 22).

[5] Maddalena, *Ionici. Testimonianze e frammenti*, p. 4.

2. Semnificaţia cuvântului „principiu"

Cu siguranţă principiul nu este un termen introdus de Thales (pare-se că cel dintâi l-a creat discipolul său Anaximandru), dar este în mod sigur cel care indică mai bine decât oricare altul gândirea că apa este *originea a tot.* Înseamnă că principiul-apă nu are nimic de-a face cu haosul hesiodian, şi nici cu vreun alt principiu mitic. Este, aşa cum spune Aristotel, „cel de unde *provin* toate cele-ce-sunt şi care este întâia lor sursă şi ţinta finală a nimicirii lor", este „*fiinţa lumii* ca atare, care rămâne permanentă, dar se modifică în efectele sale", adică o realitate „care persistă veşnic şi nu se naşte"[6], în ciuda procesului generativ al tuturor lucrurilor. Aşadar este *a)* obârşie sau izvor al lucrurilor, *b)* gură de vărsare sau termen ultim al lucrurilor, *c)* substrat permanent (substanţă, am zice noi cu un termen ulterior) al lucrurilor. Pe scurt, „principiul" este acel ceva din care provin, în vederea căruia există şi în care-şi vor afla sfârşitul lucrurile. Un asemenea principiu a fost denumit de către aceşti filosofi (dacă nu chiar de Thales însuşi) *physis*, cuvânt care înseamnă nu „natură" în înţelesul modern al termenului, ci mai degrabă *realitate primă, originară şi fundamentală.* Semnifică, precum bine s-a spus, „ceea ce este primar, fundamental şi persistent, în opoziţie cu ceea ce este secundar, derivat şi tranzitoriu".[7]

---

[6] Aristotel, *Metafizica*, A 3, 983 b 9 sqq. (= Diles-Kranz, 11 A 12) [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 56]

[7] Burnet, *Early Gr. Philos.*, § VII.

3. Apa este principiu

De ce anume a considerat Thales apa ca principiu? Tot Aristotel ne informează cu precizie în acest sens:

> Thales, începătorul acestei filosofii, susţinea că apa este principiul, (de aceea el afirma că şi pământul stă pe apă) creându-şi această reprezentare deoarece vedea că hrana tuturor fiinţelor este umedă şi că însuşi caldul se naşte din umed şi trăieşte prin umezeală (iar originea naşterii este începutul, principiul a toate cele). Thales şi-a format deci respectiva concepţie din această pricină, dar şi fiindcă toate seminţele au o natură umedă, iar apa este principiul naturii pentru făpturile umede.[8]

Precum se poate vedea, fie o serie precisă de motive, fie pur şi simplu amplificarea tradiţiilor orale, determină traseul inconfundabil al logosului, adică nişte motivaţii pur raţionale: principiul este apa, deoarece totul vine din apă, îşi susţine viaţa cu apă, se sfârşeşte în apă. Aşadar, niciun fel de reprezentări extrase din imaginaţie, niciun fel de plăsmuiri fantastico-poetice; de acum se trece în mod hotărât de la mit la logos. Şi astfel a luat naştere filosofia.

Însă, încă din antichitate au existat persoane ce au încercat să apropie gândirea lui Thales de a acelora (cum ar fi Homer) care considerau că Oceanos şi Thetis sunt părinţii lucrurilor, şi, în acest sens, au adus ca mărturie credinţa străveche potrivit căreia zeii jurau pe Styx (care este un fluviu, şi, deci, apă), remarcând faptul că acel ceva pe care se

---

[8] Aristotel, *Metafizica*, A 3, 983 b 20-27. (= Diles-Kranz, 11 A 12) [trad. rom. p. 56]

jură este tocmai ceea ce e prim şi suprem. Modernii, la rândul lor, s-au făcut ecoul acestei concepţii, îndreptându-şi interesul spre concepţii orientale asemănătoare. Aristotel, însă, opunându-se unor astfel de ipoteze, spunea următoarele:

> Totuşi, rămâne neclar dacă opinia respectivă despre natură a fost într-adevăr una veche şi originară. Dar, oricum, Thales este creditat de a fi afirmat cele de mai sus în legătură cu prima raţiune de a fi a lucrurilor.[9]

Iar Simplicius scria:

> Thales, cel dintâi – susţine tradiţia – a dezvăluit grecilor ştiinţa despre natură, deşi neîndoielnic au existat şi alţi precursori, aşa cum este şi opinia lui Teofrast. El însă se deosebeşte mult de aceştia, până într-acolo că-i lasă în umbră pe toţi cei dinaintea lui.[10]

Pe scurt, anticii îşi dăduseră deja seama că gândirea lui Thales îi punea în faţa a ceva cu totul nou. De fapt, Oceanos, Thetis şi Styx sunt doar simboluri fantastice, figuri poetice, produse ale imaginaţiei, în vreme ce propoziţiile lui Thales reprezintă rodul unei gândiri întemeiate pe logos. La primii există doar mit, aici e vorba deja de filosofie.

Cu privire la cea de-a treia dintre problemele ridicate aici, se pare că Thales nu s-a gândit prea mult timp la ea sau, cel puţin nu avem nicio informaţie precisă în acest sens.

---

[9] Aristotel, *Metafizica*, A 3, 984 a 1-3. [trad. rom. p. 56]

[10] Simplicius, *In Arist. Phys.*, 23, 29 (Diels-Kranz, 11 B 1). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 163]

4. Alte propoziţii ale lui Thales

A doua propoziţie sună aşa:

> Unii au mai spus că ‹ sufletul › este amestecat în tot universul, şi poate că de aici şi Thales era de părere că *toate sunt pline de zei.*[11]

Dacă această propoziţie că toate sunt pline de zei (pe care deja Platon, înaintea lui Aristotel, o aminteşte şi pe care apoi doxografia o tot repetă)[12] este adevărată, atunci ea aruncă lumină asupra unui pasaj din Diogenes Laertios, potrivit căruia Thales ar fi afirmat că „dintre toate câte există, divinitatea e cea mai străveche, căci ea este nenăscută".[13] Iar dacă Thales a spus una ca asta, nu există nicio îndoială că el făcea referire la al său principiu-apă, sursă, substrat şi finalitate a tuturor lucrurilor.

Şi, prin urmare, nu există nicio îndoială asupra sensului propoziţiei amintite: toate sunt pline de zei, *deoarece toate sunt pătrunse de principiul-apă.*

Dimensiunea teologică (acea dimensiune teologică pe care am denumit-o ca având un caracter naturalist) este, aşadar, cât se poate de clară la Thales.

În acest sens se lămureşte şi sensul celei de-a treia propoziţii.

Iată ce ne spune Aristotel în acest sens:

---

[11] Aristotel, *De anima*, A 5, 411 a 7 sqq. (=Diels-Kranz, 11 A 22). [trad. rom. de Alexander Baumgarten, *Despre suflet*, Ed. Humanitas, 2005, p. 77]

[12] Cf. Platon, *Legile*, X, 899 b; Aetius, I, 7 11 (Diels-Kranz, 11 A 23); Diogenes Laertios, I, 27 (Diels-Kranz, 11 A 1).

[13] Diogenes Laertios, I, 35. [trad. rom. de C. I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 72] (Diels-Kranz, 11 A 1)

> S-ar părea că şi Thales, după cum îl evocă unii, concepea sufletul ca pe o sursă a mişcării: el spune că magnetul are suflet pentru că mişcă fierul.[14]

Însă, dacă principiul-apă nu este doar sursă a tuturor lucrurilor, ci şi acel ceva *din care şi în care* subzistă ele, este limpede că toate lucrurile trebuie să ia parte la fiinţa şi la viaţa acestui principiu şi, din acest motiv, trebuie să fie vii şi animate. Iar exemplul cu magnetul trebuie să fi fost o dovadă pe care Thales o aducea în favoarea acestei teze generale.

În sfârşit, atât cât ni s-a transmis din surse tardive[15], cum că Thales socotea sufletele a fi nemuritoare, dacă filosoful nostru va fi spus-o aşa (iar după părerea noastră, fără nicio îndoială că a spus-o aşa), aceasta nu s-ar putea înţelege decât prin punerea în legătură directă cu gândirea lui generală: nu poate fi vorba decât despre sufletele considerate a fi acel principiu sau moment al acelui principiu care se află în toate lucrurile (apa) şi prin care subzistă lucrurile. Va fi fiind trecător fiecare lucru în parte, dar principiul lor rămâne nemuritor. Este vorba, aşadar, despre o nemurire care nu are nimic de-a face cu *nemurirea personală*, pe care filosofii naturii de după el o vor pune pe seama orficilor, dar care vom vedea că nu se potriveşte cu fundamentul doctrinei lor.

---

[14] Aristotel, *De anima*, A 2, 405 a 19 sqq. [trad. rom. p. 43] (Diels-Kranz, 11 A 22)

[15] Diogenes Laertios, 1, 24 (= Diels-Kranz, 11 A 1).

II. ANAXIMANDRU

1. Infinitul ca principiu şi caracteristicile sale

Anaximandru[1] (aşa cum astăzi din punct de vedere filologic pare sigur, sau cel puţin foarte probabil) este cel care a introdus termenul de *archê* pentru a desemna *primordialul*, realitatea primă şi ultimă a lucrurilor, adică acea *physis* despre care am vorbit deja cu privire la Thales. (Să ne aducem aminte că titlul lucrării lui Anaximandru este *Peri physeos = Despre Natură*).

Dar, contrar lui Thales, el consideră că un asemenea principiu nu este apa, ci *apeiron*-ul, cu alte cuvinte *infinitul* sau *nelimitatul (nemărginitul)*. Sursele noastre antice ne informează:

---

[1] Anaximandru a fost foarte probabil discipolul lui Thales (cf. Diels-Kranz, 12 A 2, A 9, A 11, A 12). Dacă ar fi să ne luăm după mărturia lui Apolodor, aşa cum ne-a transmis-o Diogenes Laertios, II, 2 (= Diels-Kranz, 12 A 1), filosoful ar fi avut şaizeci şi patru de ani în al doilea an al celei de-a cincizeci şi opta Olimpiade (= 547-546 î.C) şi ar fi murit imediat după aceea; prin urmare, trebuie să se fi născut în 611 î.C. El a compus un tratat care, dacă ar fi să ne luăm după mărturiile antice, purta numele *Despre Natură* (din care ni s-a păstrat un fragment) şi care constituia prima scriere filosofică a grecilor şi a Occidentului. Şi Anaximandru trebuie să fi luat parte, chiar mai mult decât Thales, la activităţile politice ale cetăţii. Aelian (*Var. hist.*, III, 17 = Diels-Kranz, 12 A 3; [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon,* vol. I, partea I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 170]) ne spune: „Anaximandru a fost conducătorul colonilor care au plecat din Milet spre Apollonia din Pont" iar săpăturile arheologice din Milet au dus la descoperirea unei statui ridicate în cinstea acestuia de către cetăţenii săi, desigur pentru merite politice.

> Anaximandru a afirmat că „începutul lucrurilor este *apeiron*-ul", fiind primul care a întrebuinţat termenul pentru „începutul lucrurilor", (*archê*). Tot el mai spunea şi că acest început al lucrurilor nu era nici apa, nici altceva din ceea ce numim elemente, ci o natură (*physis*) infinită din care provin toate cerurile şi lumile ei.[2]

Asupra acestui punct, toată doxografia antică nu lasă loc îndoielii.

Dar ce este acest *apeiron*?

Vom arăta în curând că *apeiron* este doar un termen imperfect tradus prin in-finit şi ne-limitat (ne-mărginit), deoarece conţine ceva mai mult decât redau cei doi termeni în limbile moderne. A-peiron înseamnă ceea ce este lipsit de *peras*, adică de limite (margini) şi determinări nu numai *externe*, ci şi *interne*. În primul sens, *apeiron* indică infinitul spaţial, infinitul ca mărime, adică *infinitul cantitativ*. În al doilea sens, în schimb, el se referă la calitate, aşadar la *indeterminatul calitativ*. Infinitul anaximandric ar trebui să aibă, cel puţin implicit, aceste amândouă valenţe. Şi totuşi, în măsura în care cuprinde universuri infinite ar trebui să fie *infinit din punct de vedere spaţial*, iar în măsura în care nu este determinabil, ca apa, aerul etc., să fie *indeterminat din punct de vedere calitativ*.

În mod sigur, în această gândire există o originalitate şi o profunzime care, aşa cum vom vedea, pentru un grec vor rămâne oarecum excepţionale: principiu sau realitate ultimă a lucrurilor poate fi doar infinitul, tocmai deoarece ca atare el *nu* are un principiu, nici un sfârşit, este nenăscut şi nepieritor

---

[2] Simplicius, *In Arist. Phys.*, 24, 13 (= Teofrast, *Părerile fizicilor*, fr. 2 = Diels-Kranz, 12 A 9). [trad. rom. p. 181]

şi, *ca urmare a acestui fapt*, el poate fi principiu al altor lucruri. Referindu-se la Anaximandru, Aristotel ne spune:

> Într-adevăr, toate lucrurile sau sunt principiu sau rezultă din principiu, dar infinitul (*apeiron*) nu are principiu, pentru că atunci ar exista o limită a infinitului. Tot aşa infinitul (*apeiron*) este negenerat şi nedestructibil, ca fiind un principiu. Într-adevăr, în mod necesar, ceea ce este generat are un sfârşit şi există un sfârşit la orice distrugere. De aceea, cum spuneam, infinitul (*apeiron*) nu are un principiu, ci el este, după cât se pare, principiul altor lucruri pe care le conţine pe toate şi le guvernează pe toate, aşa cum susţin aceia care spun că nu există alte cauze în afară de infinit (*apeiron*) [...] Infinitul (*apeiron*) este divinitate, pentru că este fără de moarte şi imperisabil, cum spun Anaximandru şi cei mai mulţi fiziologi (cercetători ai naturii).[3]

Pasajul pe care l-am citit ne oferă, pe lângă motivele pentru care Anaximandru trebuie să fi postulat infinitul ca principiu, şi alte indicaţii preţioase: infinitul *cuprinde sau înconjoară* şi *stăpâneşte sau guvernează* toate lucrurile. Astăzi, asupra înţelesului acestor termeni (care sunt mai mult ca sigur cei originali) nu există nicio îndoială: *înconjurarea* (περιέχειν), *guvernarea* (κυβερνᾶν) indică şi specifică în mod exact funcţiile principiului, care sunt tocmai acelea de a cuprinde şi de a stăpâni toate lucrurile, deoarece toate iau naştere din principiu, con-stau din principiu şi există pentru principiu.

În plus, pasajul aristotelic sublinează valoarea prin excelenţă *teologică* a principiului. Anaximandru şi-a considerat principiul ca ceva divin, prin faptul că este nemuritor şi

---

[3] Aristotel, *Fizica*, Γ 4, 203 b 6 sqq. (Diels-Kranz, 12 A 15) [trad. rom. de N.I. Barbu, *Fizica*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1966, p. 66]

nepieritor (cuvintele exacte ale lui Anaximandru trebuie să fi fost „veşnic şi pururi tânăr").

Am văzut mai sus că această frază trebuie să fi fost rostită deja de către Thales şi după el, ne spune Aristotel, a refolosit-o „cea mai mare parte a filosofilor naturii". Şi este cât se poate de clar faptul că apa lui Thales şi infinitul lui Anaximandru trebuie să fi fost considerate ca Zeu sau, mai exact, ca „divin" (τὸ θεῖον, de genul neutru). De fapt, ele preiau în sine ca principiu, ca *arché* sau *physis* al întregului, caracteristicile pe care Homer şi tradiţia le considerau a fi tocmai prerogativele esenţiale ale Zeilor: nemurirea, stăpânirea şi guvernarea întregului. Iar Jaeger ne spune bine că Anaximandru (şi implicit Thales) merge mai departe, precizând că nemurirea principiului trebuie să fie de o aşa manieră încât nu numai să nu admită un *sfârşit*, dar să nu admită nici măcar un *început*. Dacă este aşa, atunci rămâne descoperită însăşi baza pe care erau construite teogonia şi genealogiile diferiţilor zei: aşa cum divinul nu moare, tot astfel el nu poate lua naştere; el este infinit şi etern. „Ar fi o eroare – conchide Jaeger – să negăm importanţa religioasă a acestei sublime concepţii a divinului pornind de la opinii şi teorii preconcepute asupra naturii adevăratei religii, afirmând, de exemplu, că nu se poate adresa o rugăciune zeului lui Anaximandru sau că speculaţia fizică nu este religie. Nimeni nu va contesta faptul că nouă nu ne este dată o formă superioară de religie fără ideea infinitului şi a veşniciei, pe care Anaximandru le uneşte în noul său concept despre divin".[4]

Afirmaţia este exactă, dar numai în măsura în care corectează mai vechea concepţie că presocraticii sunt nişte materialişti şi nişte atei sau ateizanţi în sens modern. Şi totuşi, ea este corectă într-o

[4] Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, p. 47.

anumită privință. Caracteristica ce deosebește concepția asupra divinului la Anaximandru și la presocratici este și rămâne în mod constant *naturalismul*, în sensul că, în loc să vadă în Divin *reversul* lumii, ei văd în acesta tocmai esența lumii, acea *physis* a tuturor lucrurilor, și nu-i atribuie niciuna din caracteristicile pe care categoriile posterioare le vor numi spirituale, nu-i atribuie nici măcar ceea ce este cel mai valoros lucru din om, *gândirea*. Iar cea mai bună dovadă în sprijinul a ceea ce afirmăm acum este că Anaximandru, așa cum ni s-a transmis, „a susținut că cerurile infinite sunt Zei"[5], adică nu a șovăit să numească cu numele de „Zei" lumile infinite, care, precum vom vedea în curând, *se nasc* din principiul infinit și care au, într-adevăr, o durată foarte lungă, dar după aceea sunt supuse morții. Și le-a numit Zei în mod sigur în măsura în care acestea sunt manifestări infinite ale principiului infinit. Astfel încât, și în cazul lui, ca și în acela al lui Thales, și exact cu același înțeles ca la Thales, se poate spune că *toate sunt pline de Zei, totul este divin.*

2. Nașterea tuturor lucrurilor din infinit

Cum iau naștere lucrurile din infinit, prin ce fel de proces și din care cauză?

Sursele noastre concordă în a ne spune că aceasta s-ar întâmpla doar printr-o separare sau o desprindere a contrariilor (caldul – recele, uscatul – umedul, etc.) de principiul unic, ca urmare a unei mișcări eterne.[6]

---

[5] Aetius, I, 7, 12 (= Diels-Kranz, 12 A 17). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979]

[6] Cf. Simplicius, *In Arist. Phys.*, 150, 22 sqq. (= Diels-Kranz, 12 A 9); Aristotel, *Fizica*, A 4, 187 a 20 sqq. (= Diels-Kranz, 12 A 9); Pseudo Plutarh, *Stromate*, 2 (= Diels-Kranz, 12 A 10).

Această „separare" sau această „desprindere" în sine ar rămâne oarecum necunoscută, dacă nu ne-ar fi parvenit în legătură cu ea un fragment autentic al filosofului nostru, ce sună cam aşa:

> De acolo de unde se produce naşterea lucrurilor, tot de acolo le vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului.[7]

Fragmentul (care a cunoscut tot felul de interpretări din partea cercetătorilor) pune în legătură, dincolo de orice posibilitate de contestaţie, *naşterea* şi *pieirea* cu o *vină* şi cu o *nedreptate*, precum şi cu nevoia *ispăşirii acestei vinovăţii*.

Probabil că în acest pasaj Anaximandru făcea referire la contrariile care au tendinţa de *a se înfrânge unele pe altele*. Nedreptatea este chiar nedreptatea acestei înfrângeri, iar timpul este văzut ca judecător, în măsura în care impune o limită unuia şi altuia dintre contrarii, punând un termen dominaţiei unuia asupra celuilalt şi viceversa. Însă este clar că nu numai schimbarea alternativă a contrariilor este „nedreptate", ci nedreptate este însăşi fiinţa ivită din contrarii, pentru fiecare din ele ivirea reprezentând o contrapunere imediată la celălalt. Şi pentru că lumea ia naştere odată cu separarea contrariilor, în însuşi acest fapt poate fi văzută prima nedreptate, care va fi ispăşită odată cu moartea însăşi a lumii, potrivit unor cicluri temporare determinate. De aceea, aşa cum pe bună dreptate remarca cineva, este vorba despre o dublă nedreptate şi, prin urmare, despre o dublă nevoie de ispăşire: pe de o parte, este vorba despre fiinţa născută în lume ca urmare a separării în

---

[7] Fragmentul ne-a fost transmis de către Simplicius, *In Arist. Phys.*, 24, 13 sqq. (= Diels-Kranz, 12 B 1). [trad. rom. p. 181]

contrariul unității principiului, „pe de altă parte, despre tentativa pe care o săvârșește după separare fiecare dintre contrarii, de a uzurpa, din ură față de celălalt, condiția de unic stăpânitor și dominator, care totodată ar fi o uzurpare a postului și a dreptului *divinului nemuritor și nepieritor*".[8]

Acestui mod de gândire nu i se poate nega (iar faptul a fost privit diferit de către tot felul de cercetători) o profundă imbibare cu concepții religioase, probabil orfice, după cum nu i se poate nici nega un anumit pesimism de fond, care pune în legătură cu nașterea o „înfrângere" și o „vină", iar în moarte vede o „ispășire". Acest pesimism, însă, este temperat de gândirea în care predomină modelul de „nedreptate ce încearcă să refacă echilibrul".

3. Cosmosurile infinite şi naşterea lumii noastre

Aşa cum infinitul este principiu, tot astfel infiniturile sunt lumile care iau naştere din principiu. Iar lumile sunt infinite nu numai în succesiunea temporală, în sensul că lumea va muri şi va renaşte după aceea de infinite ori, ci de asemenea în coexistența spațială, adică în sensul că există împreună infinite cosmosuri, toate având o origine şi un sfârşit ce se perpetuează la infinit.

Este dificilă recompunerea cu exactitate a modului cum s-a format cosmosul nostru. Mărturiile ajunse până la noi ne vorbesc despre *o mișcare eternă* care produce separarea contrariilor, şi ne vorbesc despre cald şi rece ca prim cuplu de contrarii, dar nu ne explică în ce fel, treptat, au ajuns ele ulterior să constituie toate lucrurile.

---

[8] Mondolfo, în Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 204.

Caldul s-a format ca o sferă de foc periferic, care mai apoi s-a împărţit în trei sfere, stând astfel la originea formării soarelui, a lunii şi a astrelor. Recele, în schimb, trebuie să fi avut la origine o formă lichidă. Din cauza focului, el s-a transformat în aer care, probabil datorită expansiunii provocate de încălzire, a determinat, precum am spus, ruperea sferei focului în trei sfere, pe care le-a înconjurat şi aproape că le-a închis, iar apoi uscatul le-a târât într-o mişcare circulară. În aer, însă, au rămas un soi de deschizături de formă tubulară, asemănătoare unor răsuflători, din care se eliberează focul: corpurile cereşti pe care le vedem sunt chiar lumina care răzbate prin aceste răsuflători (aşa cum eclipsele sunt determinate de astuparea lor momentană).[9]

La rândul său, din elementul lichid s-au format pământul şi marea.

Iată ce ne transmite Alexandros referitor la doctrina lui Anaximandru:

> Unii dintre aceştia susţin [...] că marea este o rămăşiţă din întinderea iniţială de apă. Dacă admitem că spaţiul din jurul pământului a fost lichid şi că ulterior o parte din umiditate s-a evaporat datorită soarelui, producând deopotrivă vânturi cât şi solstiţiile soarelui şi ale lunii, [e verosimil] să credem că solstiţiile acelor [astre] se produc prin aceste evaporări şi exhalaţii; de aici rezultă o abundenţă de umezeală prin învârtirea ‹ vaporilor › în jurul lor ‹ a soarelui şi a lunii ›; o altă parte a umezelii, care a rămas în locurile scobite ale pământului, ar fi marea. Aceasta face ca marea să scadă treptat, fiind de fiecare dată uscată de soare, pentru ca în cele din urmă să sece definitiv.[10]

---

[9] Cf. Diels-Kranz, 12 A 10, A 11, A 18, A 21, A 22.

[10] Alexandros, *Meteorologica*, 67, 3 (= Diels-Kranz, 12 A 27). [trad. rom. p. 173]

Pământul este în centrul universului, are o formă cilindrică şi se menţine printr-un soi de echilibru al forţelor.

> Pământul se află în stare de suspensie şi nu este susţinut de nimic, ci se menţine pe locul lui datorită faptului că este în egală măsură depărtat de toate.[11]

Iar pentru că la origine era element lichid, tot astfel din elementul lichid, sub acţiunea soarelui trebuie să fi luat naştere primele fiinţe însufleţite.

Iată o mărturie în acest sens:

> Anaximandru susţine că cele dintâi animale s-au născut în apă, fiind înfăşurate în nişte carapace cu ţepi şi că prin înaintarea în vârstă au ieşit pe uscat, unde, după ce li s-a crăpat carapacea de jur împrejur, după o scurtă trecere de timp şi-au modificat felul lor de viaţă.[12]

Astfel, din animale mai simple au luat naştere animale mai complexe, care treptat au ajuns să se transforme şi să se adapteze mediului.

Orice cititor superficial ar putea, probabil, să surâdă în faţa unor asemenea concepţii, care par puerile. Însă ele au un caracter puternic anticipativ şi aproape divinatoriu, conţinând adevăruri ştiinţifice de o extraordinară modernitate, şi din acest motiv am ţinut să le reproducem. Dorim să subliniem două aspecte: mai întâi, cutezanţa de a reprezenta pământul ca ceva care nu mai are nevoie de un suport material (încă de la Thales ştim că pământul

---

[11] Hippolytos, *Ref.*, I, 6, 3 (= Diels-Kranz, 12 A 11); cf. şi Aristotel, *De caelo*, B 13, 295 b 10 sqq. (= Diels-Kranz, 12 A 26). [trad. rom. p. 173]

[12] Aetius, V, 19, 4 (= Diels-Kranz, 12 A 30; cf. şi alte mărturii culese la A 30). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, pp. 180-181]

plutea pe ape) şi care se guvernează prin *echilibrul forţelor*[13]; şi, în al doilea rând, modernitatea ideii că originea vieţii începe odată cu animalele acvatice şi, în consecinţă, strălucita idee a evoluţiei speciilor prin intermediul adaptării la mediu.[14] Iar acest fapt este deja, în sine, suficient pentru a demonstra ce cale a străbătut de acum logosul, prin Anaximandru, dincolo de mit.

[13] Mondolfo, *Il pensiero antico*, Firenze 1950², p. 39.
[14] Mondolfo, *Il pensiero antico*, p. 40.

III. ANAXIMENE

1. Principiul ca aer

Anaximene[1], discipol al lui Anaximandru, corectează teoria maestrului în acest fel: principiul prim este, într-adevăr, infinit în mărime şi cantitate, dar nu este indeterminat: el este aerul, aerul infinit. Toate lucrurile care există derivă, aşadar, din aer şi din deosebirile sale. Teofrast ne-a transmis:

> Acesta [aerul] diferă după gradul de rarefiere şi comprimare de la o substanţă la alta. Când se rarefiază devine foc, iar când se comprimă se transformă în aer, apoi în nor şi mai departe în apă, apoi în pământ, în pietre şi în celelalte lucruri care sunt formate din acestea.[2]

De ce a schimbat Anaximene principiul maestrului?

Putem observa că Anaximene face, într-un anumit sens, un salt de la infinitul său la naşterea lucrurilor. De fapt, nu se

---

[1] Anaximene trebuie să se fi născut în Milet; a fost discipol şi urmaş al lui Anaximandru. Din ceea ce ne transmit sursele antice nu putem stabili o cronologie sigură, dar putem emite ipoteza că s-a născut în primele decenii ale secolului al VI-lea şi că a murit în ultimele decenii ale aceluiaşi secol. Şi el a scris o carte *Despre natură*, care, după spusele lui Diogenes Laertios, II, 3, [trad. rom. de C. I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 94] (= Diels-Kranz, 13 A 1), a fost redactată „într-un stil simplu şi nemeşteşugit, în dialectul ionian" din care ne-au parvenit trei fragmente.

[2] Teofrast, *Părerile fizicilor*, fr. 2, transmis de Simplicius, *In Arist. Phys.*, 24, 26 (= Diels-Kranz, 13 A 5); a se vedea şi Hippolytos, *Ref.*, I, 7 (= Diels-Kranz, 13 A 7). [trad. rom. p. 186]

înţelege prea bine în ce fel contrariile, separîndu-se, au generat tot felul de lucruri. Din acest motiv, Anaximene va fi crezut, fără îndoială, că trebuie să caute o altă soluţie. Iar la găsirea acestei soluţii trebuie să fi fost condus de considerentele următoare.

O mărturie antică ne spune că Anaximene a postulat aerul ca fiind *arché*, deoarece *aerul, mai bine decât orice alt lucru, este predispus variaţiilor*, şi, drept urmare, mai bine decât orice alt lucru el este predispus să fie gândit ca principiu capabil să genereze totul.[3]

În schimb, în fragmentul 3 citim:

> Precum sufletul nostru, care este aer, ne stăpâneşte pe noi, tot astfel şi întregul Univers este cuprins de suflare şi aer.[4]

Din aceste cuvinte s-ar putea argumenta că Anaximene şi-a dedus principiul bazându-se pe considerentul fiinţei însufleţite, care trăieşte tocmai pentru că respiră, adică inspiră şi expiră aer, şi moare atunci când îşi dă ultima suflare. Aşa cum aerul este esenţial vieţii omului şi a vieţuitoarelor, tot astfel trebuie să fie şi pentru restul lucrurilor şi pentru întreg cosmosul (pe care Anaximene îl concepea ca fiind însufleţit).

În sfârşit, unii cercetători au remarcat că însăşi observarea faptului că din cer (adică din aer) cade ploaia (adică apa) şi vin fulgerele (adică focul) iar către cer se întorc vaporii şi exhalaţiile, îl va fi determinat, probabil, pe Anaximene să aleagă aerul ca principiu; cu atât mai mult cu

---

[3] Simplicius, *De caelo*, 615, 18 sqq. Heiberg.

[4] Transmis de Aetius, 1, 3, 4 (= Diels-Kranz, 13 B 2). [trad. rom. p. 192]

cât aerul își pierde la o primă vedere limitele și, prin urmare, este predispus să fie înțeles chiar ca infinit.[5]

Elementul caracteristic pentru aer este următorul:

> Atunci când este foarte liniștit nu poate fi sesizat cu ochiul, dar se face simțit prin frig, prin căldură, umezeală și mișcare.[6]

Iar cu acest fragment se potrivește foarte bine ceea ce ni se spune într-un alt fragment, pe nedrept considerat neautentic:

> Aerul este apropiat de *incorporal*. Și, fiindcă noi ne naștem prin revărsarea acestuia, este necesar ca aerul să fie infinit și abundent, pentru a nu dispărea vreodată.[7]

Acolo acel „apropiat de incorporal" exprimă tocmai ființa „invizibilă", adică imperceptibilă, așa cum exprimă ființa fără limite, adică ființa infinită a aerului, spre deosebire de tot restul care derivă din aceasta, care însă este invizibil, definit și limitat.

Faptul că Anaximene a susținut că aerul este „divinitate", așa cum ni se transmite de către antici[8], este cât se poate de credibil. Tot credibil este și faptul că a numit divinități lucrurile care derivă din aer.[9] Iar noi știm deja

---

[5] Cf. Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 213 sqq.

[6] Hippolytos, *Ref.*, I, 7, 2 (= Diels-Kranz, 13 A 7). [trad. rom. p. 187]

Fragmentul ne este transmis de către Olympiodoros, *De arte sacra*, c. 25; la Diels-Kranz (13 B 3) este considerat o falsificare, fără însă a se aduce motive suficiente. (Cf. ceea ce se spune la Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 288 sqq.) [trad. rom. p. 192]

[8] Cf. Cicero, *De nat. deorum*, I, 10, 26 (= Diels-Kranz, 13 A 10).

[9] Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, VIII, 2 (= Diels-Kranz, 13 A 10).

destul de bine care este înțelesul precis al unui asemenea limbaj, comun celor trei milesieni.

2. Proveniența lucrurilor din aer

Aerul este conceput de către Anaximene ca fiind înzestrat în mod natural cu mișcare. Iar datorită înseși naturii sale foarte mobile, el este ușor predispus (mult mai bine decât infinitul lui Anaximandru) la a fi conceput ca într-o mișcare perpetuă.

Însă, așa cum am arătat deja, Anaximene află și care este *procesul care determină proveninența lucrurilor din aer*. Este vorba despre *condensare* și despre *rarefiere*, precum ne informează toate sursele noastre. Rarefierea aerului stă la originea focului, condensarea la originea apei iar apoi a pământului.

Plutarh ne-a transmis în acest sens următoarele:

> Căci, Anaximene spune că acel ceva din materie care se contractă și se comprimă este recele, iar ceea ce se prezintă rarefiat și destins (așa numește el lucrurile cu propriile sale cuvinte) este caldul. De aceea, nu în chip nepotrivit afirmă el că omul suflă pe gură și cald și rece. Suflarea se răcește dacă este presată și comprimată cu buzele, iar dacă se lasă gura liber deschisă, ea exhală căldura, datorită răririi produse.[10]

Așa cum se poate vedea, acesta ar fi trebuit să fie unul din argumentele extrase din experiență, pe care Anaximene le aducea în sprijinul teoriei sale.

---

[10] Plutarh, *De prim. frig.*, 7, 947 F (= Diels-Kranz, 13 B 1). [trad. rom. p. 192]

3. Raportul lui Anaximene cu predecesorii săi

De obicei, Anaximene este considerat de către istoricii filosofiei ca fiind inferior lui Anaximandru, dar pe nedrept. Este adevărat, în schimb, că Anaximene, aşa cum şi-a dat bine seama un cercetător, marchează un progres faţă de predecesorii săi, încercând să explice în mod raţional diferenţa *calitativă* dintre lucruri ca derivând dintr-o diferenţă *cantitativă* din principiul originar (condensarea şi rarefierea sunt tocmai deosebiri cantitative). Burnet a remarcat ulterior că Anaximene a avut o mai mare influenţă asupra anticilor decât predecesorii săi. De fapt, când anticii vorbesc despre filosofia ioniană, fac referire la Anaximene ca la o paradigmă, văzând în el expresia cea mai desăvârşită şi mai corectă a gândirii Şcolii.[11] Şi nici nu se poate să nu recunoaştem că Anaximene, prin însăşi introducerea procesului condensării şi a rarefierii, ne furnizează acea cauză dinamică ce determină proveniența tuturor lucrurilor din principiu, despre care Thales încă nu vorbise, şi pe care Anaximandru a ştiut să o determine doar inspirându-se din concepţiile orfice. El ne furnizează, aşadar, o cauză care este *în perfectă armonie cu principiul*, făcând astfel naturalismul ionian total coerent cu propriile-i premise. Iar atunci când filosofia ioniană va renaşte, sau va căuta să renască, odată cu Diogene din Apollonia[12], ea va porni tocmai de la Anaximene.

---

[11] Cf. Burnet, *Early Gr. Philos.*, § XXXI.

[12] Cf. mai înainte, pp. 228-239.

IV. HERACLIT DIN EFES

1. Curgerea veşnică a tuturor lucrurilor

Heraclit[1] a transformat discursul filosofic al celor trei milesieni în ceva mult mai avansat şi în mare parte mai nou.

---

[1] Heraclit s-a născut la Efes şi a trăit între secolele al VI-lea şi al V-lea. Diogenes Laertios, IX, 1, pp. 286-287 (= Diels-Kranz, 22 A 1) urmându-l fără îndoială pe cronograful Apollodor, plasează momentul când Heraclit era în floarea vârstei în cea de-a şaizeci şi noua Olimpiadă, adică între anii 504-501 î.C. Toate încercările criticilor moderni de a determina cu o mai mare exactitate data lui de naştere şi de moarte sunt aleatorii. Tot Diogenes Laertios (*loc. cit.*) ne informează că Heraclit era „mândru mai mult ca oricare altul şi disprețuitor". În schimb, nu a vrut să ia parte la viaţa publică: „Atunci când efesienii i-au cerut [tot Diogenes este cel care scrie] să le facă legi, el le-a disprețuit cererea, din cauză că statul se afla de mult sub stăpânirea unei constituţii rele". A trăit o viaţă de solitar, suportând cu greutate tovărăşia oamenilor. Nu a avut maeştri direcţi şi se mândrea cu faptul de a-şi fi descoperit singur înţelepciunea. Lucrarea pe care a scris-o şi care, la fel ca cea a celorlalţi filosofi examinaţi pînă acum, se intitula *Despre natură*, era compusă într-un stil original, îndrăzneţ, ba chiar obscur. Tot Diogenes (IX, 6) ne spune: „Această carte a consacrat-o în templul zeiţei Artemis şi, după părerea unora, s-a căznit s-o scrie mai neclar, pentru ca numai cei capabili s-o citească, de teamă ca un stil accesibil tuturor să nu dea loc la deprecierea ei". Din acest motiv a fost numit Heraclit „cel greu de pătruns" sau „obscurul". Este probabil ca scriitura lui, deşi cu o structură bine delimitată, să fi avut un caracter aforistic, adică să fi fost o culegere de reflecţii, a cărei legătură era mai mult conceptuală decât formală: numeroasele fragmente pe care le posedăm, aşa cum au ajuns ele până la noi, lasă un spaţiu larg acestei presupuneri. „Teofrast, – ne relatează Diogenes –, spune că, din cauza melancoliei lui, Heraclit scrie unele lucruri terminate numai pe jumătate, iar altele o dată într-un fel, o dată altfel". Aşadar, dacă nu era scrisă sub

Milesienii se opriseră cu precădere asupra problemei principiului lucrurilor şi a genezei cosmosului pornind de la principiu. În această încercare a lor, ei au remarcat *dinamismul universal* al realităţii, dinamismul lucrurilor care se nasc şi pier, dinamismul cosmosului întreg sau al cosmosurilor care se nasc şi pier mereu, dinamismul principiului în sine care stă la originea diferitelor lucruri, deoarece este înzestrat cu o mişcare veşnică. Dar, cu toate acestea, ei nu au explicat şi nu au dus acest aspect precis al întregii realităţi la un nivel tematic şi, prin urmare, nici nu au reuşit să reflecteze asupra implicaţiilor multiple ale aceluiaşi aspect.

Heraclit, în schimb, este cel care a făcut tocmai aceste lucruri.

Mai întâi, el a remarcat mişcarea veşnică a tuturor lucrurilor care există. Nimic nu este imobil şi nimic nu rămâne într-un stadiu de fixitate şi stabilitate, ci totul este în mişcare, totul se schimbă, totul se preschimbă, fără întrerupere şi fără excepţie.

Heraclit însuşi, pentru a exprima acest adevăr, s-a folosit de imaginea râului curgător, în fragmente deja bine cunoscute:

> Pe cei care coboară în aceleaşi râuri îi scaldă mereu alte şi alte unde.[2]

> Nu ne putem scufunda de două ori în acelaşi râu, şi nici atinge de două ori substanţa pieritoare într-o stare identică

---

formă de aforisme, lucrarea lui Heraclit apărea cititorilor, cel puţin, ca o structură în mod hotărât neregulată. Mare parte din fragmentele pe care le vom reproduce va fi, în orice caz, suficientă pentru a reda ideea unui stil inimitabil a acestui filosof aparte.

[2] Diels-Kranz, 22 B 12. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*. vol. I, partea I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 352]

« cu sine însuşi », ci prin avântul şi iuţeala transformării ea se dispersează şi iarăşi se comprimă (mai precis zis nici din nou, nici mai târziu, ci concomitent se strânge şi se relaxează), se apropie şi se îndepărtează.[3]

Coborâm şi nu coborâm în aceleaşi ape curgătoare, suntem şi nu suntem.[4]

Sensul este clar: râul este *doar aparent* mereu acelaşi, în timp ce *în realitate* el este făcut din unde mereu diferite, care vin şi dispar. Din acest motiv nu se poate coborî de două ori în aceeaşi apă a râului, tocmai pentru că, atunci când se intră a doua oară, avem deja de-a face cu o altă apă. Şi fiindcă noi înşine ne schimbăm, din momentul în care am terminat deja de coborât în râu, am devenit alţii încă de când ne-am pus în mişcare pentru a pătrunde în apă, la fel cum diferite sunt undele care ne spală. Astfel că, din punctul său de vedere, Heraclit poate să spună destul de bine că şi coborâm şi nu coborâm într-un râu. La fel poate să spună că suntem şi nu suntem, deoarece, pentru a fi ceea ce suntem la un moment dat, trebuie să *nu* mai fim ceea ce eram în momentul precedent, tot aşa cum, pentru a continua să fim, trebuie imediat să nu mai fim ceea ce suntem în acest moment. Iar potrivit lui Heraclit, aceasta este valabil pentru orice lucru, fără excepţie.

Aşadar, nimic nu rămâne şi totul devine. Sau, dacă doriţi, doar devenirea lucrurilor este permanentă, în sensul că, pentru Heraclit, lucrurile nu au realitate decât numai într-o devenire veşnică.

[3] Diels-Kranz, 22 B 91. [trad. rom. p. 362]
[4] Diels-Kranz, 22 B 49 a. [trad. rom. p. 356]

Acesta este, fără îndoială, aspectul cel mai cunoscut din doctrina lui Heraclit, fixat imediat în formula „totul curge" (πάντα ῥεῖ). Şi este şi aspectul pe care l-au scos în evidenţă admiratorii săi, ducându-l la consecinţele sale extreme. (Cratylos, spre exemplu, a tras concluzia că, dacă totul curge atât de repede, este imposibilă orice fel de cunoaştere a lucrurilor, şi „el ajunsese în final – ne spune Aristotel – să creadă că nu trebuie vorbit deloc, ci doar mişca degetul; de asemenea, îl critica pe Heraclit care afirmase că nu este cu putinţă să cobori *de două ori* în acelaşi râu: Cratylos spunea că nici măcar o dată ‹ nu-i cu putinţă ›".[5])

Şi totuşi, filosofia lui Heraclit este departe de a se fi limitat doar la proclamarea curgerii universale a lucrurilor. De fapt, pentru el aceasta este constatarea de pornire spre o inferenţă mult mai îndrăzneaţă şi mai profundă, pe care vom încerca acum să o identificăm şi să o explicăm cu precizie.

2. Contrariile în care se desfăşoară devenirea şi armonia lor ascunsă (sinteza contrariilor)

Devenirea despre care am vorbit se caracterizează printr-o transformare continuă a lucrurilor dintr-un contrariu în altul: „ce este rece se încălzeşte, ce este cald se răceşte, ce este umed se usucă, ce este uscat se umezeşte"[6]; tânărul îmbătrâneşte, cel în viaţă moare, şi aşa mai departe.

Devenirea este, prin urmare, un conflict neîncetat al contrariilor care îşi schimbă locurile, este o luptă eternă a

---

[5] Aristotel, *Metafizica*, Γ 5, 1010 a 10 sqq. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 147]

[6] Diels-Kranz, 22 B 126. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, p. 366]

unuia contra celuilalt, este un război veşnic. Dar fiindcă, aşa cum vom vedea, lucrurile au realitate numai în devenirea veşnică, atunci, în mod necesar, urmarea este că războiul se adevereşte a fi fundamentul realităţii lucrurilor:

> Războiul este părintele tuturor, regele tuturor.[7]

Dar, a se remarca faptul că acest război este totodată şi pace, că acest contrariu este totodată şi armonie. Astfel că, de fapt, curgerea veşnică a lucrurilor şi devenirea veşnică se adeveresc a fi *unirea sau sinteza contrariilor*, adică împăcarea veşnică a beligeranţilor şi concilierea celor certaţi. Fragmentul 8 ne spune:

> Cele opuse se acordă şi din cele discordante rezultă cea mai frumoasă armonie; [toate se nasc din luptă].

Iar în fragmentul 51 citim:

> Ei nu înţeleg cum cele discordante se acordă; există o armonie a tensiunilor opuse, ca de pildă la arc şi la liră.

Ca urmare a acestei armonii superioare, contrariile, deşi ar putea să-şi fie doar reciproc potrivnice, sunt totuşi sensul uneia pentru cealaltă:

> Pentru oameni nu e cel mai bun lucru să li se împlinească toate dorinţele. Boala face ca sănătatea să fie dulce şi plăcută, foamea (face aşijderea) săturarea, iar osteneala odihna.[8]

---

[7] Diels-Kranz, 22 B 53. [trad. rom. p. 357]
[8] Diels-Kranz, 22 B 111. [trad. rom. p. 364]

[Oamenii] n-ar cunoaşte numele dreptăţii dacă n-ar exista aceste lucruri.[9]

Datorită acestei armonii şi în această armonie, la limită, ajung contrariile să coincidă:

Drumul în sus şi în jos este unul şi acelaşi.[10]

Tot unul este începutul şi sfârşitul unei circumferinţe.[11]

Ca unul şi acelaşi lucru coexistă în noi viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrâneţea; ultimele preschimbându-se, devin primele, iar primele, la rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele.[12]

În sfârşit, este clar felul în care se adună multiplicitatea lucrurilor într-o unitate dinamică superioară:

[...] din toate unu şi din unu toate.[13]

Dându-mi nu mie ascultare, ci *logos*-ului, înţelept este să căderi de acord că toate sunt una.[14]

În concluzie, dacă lucrurile au realitate numai în măsura în care devin, iar dacă devenirea este dată de contrariile care se opun reciproc, iar opunându-se se împacă într-o armonie superioară, atunci este clar că *în sinteza contrariilor se află principiul care explică toată realitatea*, şi, prin urmare, este evident

[9] Diels-Kranz, 22 B 23. [trad. rom. p. 353]
[10] Diels-Kranz, 22 B 60. [trad. rom. p. 358]
[11] Diels-Kranz, 22 B 103. [trad. rom. p. 363]
[12] Diels-Kranz, 22 B 88. [trad. rom. p. 362]
[13] Diels-Kranz, 22 B 10. [trad. rom. p. 352]
[14] Diels-Kranz, 22 B 50. [trad. rom. p. 357]

că Zeul şi Divinul constau tocmai în aceasta. De fapt, Heraclit ne-o spune expres în fragmentul 67:

> Divinitatea este zi şi noapte, iarnă-vară, război-pace, săturare-foame.

Iar aceasta înseamnă tocmai faptul că Zeul este *armonia contrariilor, unirea contrariilor.*

3. Focul ca principiu al tuturor lucrurilor

De bună seamă că cititorul va fi remarcat puternica noutate a gândirii heraclitice şi va fi înţeles probabil că, într-un fel, acesta anticipează de o manieră impresionantă ideea de fond a dialecticii hegeliene. Însuşi Hegel a recunoscut aceasta, atunci când a scris că „nu există afirmaţie la Heraclit pe care eu să n-o fi preluat în logica mea".[15]

Totuşi, dacă aceasta este adevărat, tot atât de adevărat este că logica lui Heraclit nu e tocmai o logică, şi cu atât mai puţin o dialectică în sens modern. De fapt, filosoful din Efes nu renunţă încă la planul căutării acelei *physis* şi, orice-ar spune unii critici, descrierea lui Burnet rămâne inatacabilă: „identitatea în diversitate, pe care o proclama el, *era una pur fizică*. Logica încă nu exista [...]. Identitatea pe care acesta o reprezintă ca una constând în diversitate este pur şi simplu aceea a substanţei primordiale în toate manifestările sale".[16]

De fapt, toată doxografia antică, făcând referire la gândirea lui Heraclit, indică drept idee esenţială a filosofului nostru *focul ca element fundamental* şi lucrurile ca nefiind altceva

---

[15] F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.*

[16] Burnet, *Early Gr. Philos.*, § LXVIII.

decât transformări ale focului. Chiar şi fragmentele o confirmă îndestulător:

> Toate se preschimbă în egală măsură cu focul şi focul cu toate – aşa cum mărfurile se schimbă pe aur şi aurul pe mărfuri.[17]

> Această lume, aceeaşi pentru toţi, n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este şi va fi un foc veşnic viu, care după măsură se aprinde şi după măsură se stinge.[18]

> Transformările focului: mai întâi mare, din mare, jumătate devine pământ, jumătate vârtej de foc.[19]

Motivul pentru care Heraclit a arătat că „natura" tuturor lucrurilor este de găsit tocmai în foc devine clar de îndată ce ne gândim la faptul că *focul exprimă într-un mod paradigmatic caracteristicile schimbării continue, ale contrastului, ale armoniei.* De fapt, focul este veşnic mobil, este viaţa care trăieşte din moartea combustibilului, este o neîncetată transformare în fum şi cenuşă, este, aşa cum o spune perfect Heraclit despre Zeul său, „lipsă şi prisos"[20], adică unitate a contrariilor, nevoie a lucrurilor, care şi determină fiinţa lucrurilor, îndestulare a lucrurilor, care, prin urmare, distruge şi face să moară lucrurile.

Iar cu aceasta este clar şi modul în care Zeul sau Divinul heraclitian (despre care deja s-a spus că era noapte-zi, foame-

[17] Diels-Kranz, 22 B 90. [trad. rom. p. 362]
[18] Diels-Kranz, 22 B 30. [trad. rom. p. 354]
[19] Diels-Kranz, 22 B 31. [trad. rom. p. 354]
[20] Diels-Kranz, 22 B 67. [trad. rom. p. 358]

săturare, război-pace, adică unitate a contrariilor) coincide cu acest foc. Să citim fragmentul 64:

> Fulgerul [toate] le cârmuieşte.

Iar fulgerul este chiar focul divin. Focului-zeu, Heraclit pare a-i atribui şi o funcţie escatologică de judecător suprem:

> Căci pe toate, focul, la venirea sa, le va judeca şi le va mistui.[21]

Iar în fragmentul 32 se citeşte:

> Unul, singurul înţelept, doreşte şi nu doreşte să fie chemat cu nume de Zeus.

Însă, este evident ceea ce vrea să spună Heraclit în acest fragment, aşa cum bine a explicat Zeller: „Vrea să fie numit aşa [cu numele de Zeus] deoarece, în realitate, el este ceea ce se venerează sub acel nume; dar nici nu vrea să fie numit aşa, deoarece sub acest nume se adună reprezentări antropomorfice care nu se potrivesc cu acea fiinţă primordială, adică deoarece acest nume este o denumire nepotrivită".[22]

În vreme ce milesienii nu atribuiau inteligenţă principiului prim divin, în schimb, reiese foarte limpede că Heraclit i-o atribuie. O spune fragmentul 78:

> Convingerile (γνώμας) nu ţin de firea omenească, ci de cea divină.

---

[21] Diels-Kranz, 22 B 66. [trad. rom. p. 359]

[22] Zeller-Mondolfo, I. 4, p. 161, nota 82.

Iar fragmentul 41, destul de cunoscut, pentru a se preta la tot felul de exegeze şi traduceri divergente, pare că ar trebui să fie redat astfel:

> Înţelept este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaşte (γνώμη) ceea ce cârmuieşte toate (lucrurile) prin mijlocirea tuturor (lucrurilor).

Şi pare aproape tot atât de sigur că Heraclit a numit acest principiu al său *logos* care, după cum susţin mulţi, dacă nu înseamnă propriu-zis *raţiune* şi *inteligenţă*, ci mai curând *regulă după care se realizează toate lucrurile şi lege care este comună tuturor lucrurilor şi guvernează toate lucrurile*, include, totuşi, raţionalitatea şi inteligenţa.[23]

În sfârşit, este clar că pentru Heraclit adevărul nu poate fi altceva decât înţelegerea, perceperea şi exprimarea acestui *logos* comun tuturor lucrurilor. Şi, drept urmare, înţelegem mai bine felul în care ne avertizează Heraclit asupra confruntărilor dintre *sensuri*, deoarece acestea se opresc la aparenţa lucrurilor; felul în care dispreţuieşte el *părerile* comune ale oamenilor, deoarece oricât de treji s-ar pretinde, tot le scapă [adevărul], la fel cum nu ştiu ce fac când dorm; şi, în sfârşit, este clar felul în care dispreţuieşte el înţelepciunea altor filosofi, deoarece o consideră erudiţie deşartă, ce strânge tot soiul de noţiuni diferite fără a le lega într-o lege universală. În consecinţă, se explică mai bine tonul trufaş şi arogant şi câteodată chiar iritant pe care şi-l asumă Heraclit în confruntările cu toţi ceilalţi, întrucât

---

[23] Asupra sensului de *logos* la Heraclit, a se vedea nota lui Mondolfo, *Il logos eracliteo e le sue interpretazioni*, în Zeller-Mondolfo, I, 4, p. 152 sqq. A se vedea şi G. Calogero, *Storia della logica antica*, vol. I: *L'età arcaica*, Bari, 1967, p. 65 sqq.

înțelegând acel *logos*, el se simte a-i fi profet, unicul profet. Tot astfel se explică și tipul de limbaj și de exprimare adoptat în opera sa: limbajul profeților, al oracolelor și al sibilelor, adică acel limbaj care spune și nu spune, odată ascunde, altădată revelează: un limbaj care se face remarcat prin însăși caracterul *logosului* a cărui revelare o căuta.

4. Sufletul

Heraclit a exprimat în fragmentele păstrate și unele gânduri despre suflet ce le întrec pe cele ale predecesorilor. Pe de o parte, la fel ca milesienii el a identificat natura sufletului cu natura principiului, despre care a spus că este focul. Totodată a spus că sufletul uscat este cel mai înțelept și cel mai bun, și de aceea îi considera smintiți pe cei al căror suflet era umed.[24]

Dar pe lângă aceste gânduri, el și-a mai exprimat unul de o cu totul altă tonalitate, care l-a făcut să descopere în suflet ceva posedând niște proprietăți complet diferite de trup. Să-l citim în frumosul fragment 45:

> Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atât de adânc *logos* are.

Snell a remarcat faptul că această concepție a „profunzimii sufletului" presupune deosebirea lui clară de orice organ sau funcție fizică: ar fi de neînțeles să vorbim despre o mână profundă ori o ureche profundă.

Însă, precizează același cercetător, „reprezentarea profunzimii a apărut tocmai pentru a desemna caracteristica

[24] Cf. Diels-Kranz, B 77, B 117, B 118.

sufletului, *care este aceea de a avea o anumită calitate ce nu ține nici de spațiu, nici de extensie* [...]. Prin aceasta, Heraclit vrea să semnifice faptul că sufletul se extinde la infinit, exact opusul a ceea ce este fizic".[25]

Aceste gânduri se leagă de dimensiunea religioasă a gândirii orfice, al cărei ecou se face simțit și în fragmentul 62:

> Viața unora este moartea celorlalți, iar viața acestora – moartea celor dintâi.

Acesta exprimă prin limbaj heraclitian credința orfică potrivit căreia viața trupului este mortificarea sufletului iar moartea trupului este viața sufletului. Și, odată cu orficii, Heraclit trebuie să admită existența răsplăților și a pedepselor de după moarte, și, deci, o nemurire personală, așa cum o spune în mod expres fragmentul 27:

> Pe oameni îi așteaptă după moarte lucruri la care nu trag nădejde și pe care nici nu și le închipuie.

Dar este vorba despre niște gânduri care nu se potrivesc prea bine cu viziunea lui Heraclit asupra întregului, în care nu există nici spațiu pentru un suflet *personal*, nici pentru o lume de dincolo. Dar, totuși, este vorba despre niște gânduri pe care le vom regăsi de mai multe ori la presocratici, ce nu se potrivesc și nici nu pot să se potrivească cu doctrina lor despre *physis*, dar care, tocmai din acest motiv, se vor dovedi a fi foarte fecunde, în sensul în care le vom explica mai bine atunci când se va discuta despre Platon.

---

[25] B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1946.

Dar, mai înainte de a trage concluziile în cazul lui Heraclit, am dori să reamintim câteva dintre concepţiile sale morale, care trebuie să-i fi fost inspirate nu atât de o doctrină proprie asupra realităţii, cât de viziunea sa orfică asupra sufletului. Fericirea – ne spune fragmentul 4 – nu stă doar în desfătările trupului. Dacă-ar fi aşa, s-ar putea spune că boii sunt fericiţi când găsesc în staul nutreţul ce li se dă de mâncat. Iar frumosul fragment 85 precizează mai apoi:

> E greu să lupţi împotriva inimii, căci tot ce doreşte, se cumpără cu *preţul sufletului*.

Este o gândire în care aproape că presimţim nucleul eticii ascetice din *Phaidon*: îndestularea trupului înseamnă pieirea sufletului.

SECȚIUNEA A III-A

PITAGORISMUL

« ... φασὶ δ'οἱ σοφοί ... καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινονίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα. καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν ... »

« ... învăţaţii spun ... că Cerul şi Pământul,
zeii şi oamenii trăiesc în unire,
prietenie, armonie, înţelepciune şi
dreptate; de aceea, Universul acesta se numeşte
Cosmos ... »

Platon, *Gorgias*, 507e-508a

I. DE CE VORBIM DESPRE PITAGORICIENI ÎN GENERAL IAR NU DESPRE FIECARE ÎN PARTE – CARACTERISTICI ALE ŞCOLII PITAGOREICE

Odată cu pitagoricienii trecem din Ionia în Italia meridională. Aici, filosofia creează un nou climat, se perfecţionează, se rafinează şi ajunge să atingă limitele extreme ale orizontului despre *physis* deschis de ionieni. Această operaţie de rafinare – după cum vom vedea – va fi condusă, pe lângă pitagoricieni şi de eleaţi. Însă, desigur că pitagoricienii au avut meritul de a crea ei cei dintâi acel climat nou, de care vor beneficia chiar şi eleaţii (surse antice fac referire la faptul că Parmenide, fondatorul eleatismului, a fost iniţiat în filosofie chiar de către un pitagorician).[1]

Dar, înainte de toate, trebuie să explicăm de ce vorbim despre pitagoricieni în general, iar nu despre fiecare în parte.

a) De fapt, a face o deosebire între Pitagora şi pitagoricieni, adică între maestru şi discipoli, este imposibil, datorită faptului că Pitagora nu a lăsat nimic în scris iar despre el sunt atestate cu precizie prea puţine lucruri; iar excesul de informaţii ce provin din tardivele *Vieţi ale lui Pitagora* este rodul imaginaţiei. Deja la puţină vreme după moartea sa (şi probabil chiar în ultimii săi ani de viaţă) Pitagora îşi pierduse în reprezentările discipolilor caracteristicile omeneşti, ajungând să fie venerat ca un *numen*[2] [persoană divină, *n.t.*].

---

[1] Cf. Diogenes Laertios, IX, 21 (= Diels-Kranz, 28 A 1).

[2] Surse concordante ne spun că Pitagora era de loc din Samos. Pe baza mărturiilor ce le deţinem se pare că floarea vârstei sale trebuie situată cândva în jurul anului 532/531 î.C. iar data morţii cândva în primii ani ai

b) Şcoala pe care o fondase Pitagora sosind în Italia nu avea drept scop principal cercetarea ştiinţifică, ci *realizarea unui anumit tip de viaţă*, faţă de care cercetarea ştiinţifică nu reprezenta *scopul*, ci mai curând *mijlocul*, aşa cum vom vedea mai bine ceva mai încolo. Şcoala pitagoreică a luat naştere ca o fraternitate sau, mai degrabă ca o sectă ori ordin religios, organizată pe baza unor reguli de convieţuire precise. (Ulterior ordinul a cunoscut şi influenţe politice, fiind implicat în nişte întâmplări destul de agitate). Şi fiindcă ştiinţa reprezenta mijlocul pentru atingerea scopului, ea era văzută ca *un bine comun*, un bine la care încercau să ajungă cu toţii şi pe care se străduiau să-l sporească, cercetându-l şi

---

secolului al V-lea. Din tardivele *Vieţi ale lui Pitagora* este imposibilă extragerea unor informaţii care să fie cât de cât sigure din punct de vedere istoric. Se pare că din Samos Pitagora a trecut în Italia, unde a întemeiat o şcoală în cetatea Crotona, care a cunoscut imediat un mare succes, dat fiind faptul că, aşa cum vom vedea, mesajul pitagoreic conţinea o viziune nouă asupra vieţii, de tip mistic şi ascetic. Se pare că în scurt timp Şcoala a dobândit şi o însemnată putere politică, motiv care trebuie să fi provocat o violentă revoltă din partea opoziţiei, revoltă ce pare a se fi îndreptat asupra edificiului unde-şi avea sediul Şcoala. În urma ei, au fost ucişi prin trădare aproape toţi membrii mai importanţi ai sectei. Pitagora s-ar fi salvat aproape în mod miraculos fugind în cetatea Locri. De aici s-ar fi perindat pe rând în Tarent iar apoi în Metapont unde l-ar fi găsit moartea. Din numeroasele călătorii în Orient şi Occident, pe care tradiţia i le atribuie lui Pitagora, nu există nicio dovadă solidă. *Cele trei cărţi* şi *Versurile de aur*, care i se atribuie lui Pitagora, sunt aproape în mod sigur nişte falsuri provenind de la sfârşitul epocii antice sau din primele secole ale creştinismului. Mai curând probabil e faptul că filosoful s-a limitat la un învăţământ de tip oral. Veneraţia pe care au avut-o discipolii faţă de Pitagora a dus la crearea pe seama lui a atâtor tipuri de legende, astfel încât, contururile istorice ale figurii sale trebuie să se fi estompat la scurt timp. (Pentru documente şi izvoare istorice referitoare la viaţa lui Pitagora şi la filosofia pitagorică cf. Zeller Mondolfo, I, 2 şi actualizările lui Mondolfo, *ibid.*, p. 288 sqq.).

căutându-l împreună. Şi tocmai esenţa acestui *bine comun* al ştiinţei a presupus, ca o consecinţă necesară, anonimatul fiecărui contribuent în parte.

c) În plus, doctrinele Şcolii erau considerate *un secret* la care trebuiau să fie părtaşi doar adepţii, fapt care a împiedicat divulgarea şi cunoaşterea lor, faţă de celelalte doctrine ale altor şcoli.

d) Primul pitagorician care a publicat lucrări a fost Philolaos[3], care a trăit pe timpul lui Socrate. În această perioadă doctrina cunoscuse în mod cert o anumită evoluţie. Dar este destul de dificil să se stabilească în ce măsură datează ea din perioada primului pitagorism ori din cea de-a doua. Toate criteriile propuse până acum s-au demonstrat a

---

[3] Faptul că Philolaos a fost contemporan cu Socrate reiese foarte clar din *Phaidon*, 61 e (=Diels-Kranz, 44 A 1a). Diogenes Laertios, IX, 38 (Diels-Kranz, 44 A 2) îl pune în legătură cu Democrit. Nu poate fi pus la îndoială faptul că el a fost primul pitagorician care a făcut publică doctrina prin intermediul scrierii. Ne-o spune Iamblichos (*Viaţa lui Pitagora*, 199): „Se admiră străşnicia cu care au păzit ‹ secretul scrierilor ›. Căci de-a lungul unei succesiuni de atâtea generaţii se vede clar că nimeni nu a dat peste comentariile pitagoricienilor, mai înainte de epoca lui Philolaos. Ci numai acesta, primul, a scos la iveală cele trei cărţi despre care se face atâta caz. Se spune că Dion din Siracuza le-ar fi cumpărat la îndemnul lui Platon, pentru o sută de mine [...]" (Diels-Kranz, 14 A 7); [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 23]. Chiar şi Diogenes Laertios, III, 9, [trad. rom. de C. I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 129] (Diels-Kranz, 44 A 8) ne comunică: „Unii autori, printre care şi Satyros, spun c-a scris lui Dion din Sicilia, rugându-l să-i cumpere trei Cărţi pitagoriciene de la Philolaos pentru o sută de mine". Că mai apoi, respectivele cărţi au fost trei la număr sau mai degrabă o singură carte împărţită în trei părţi (etica, politica, fizica), este o chestiune secundară. Asupra acestei probleme, cf. M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, vol. II, Florenţa, 1962, p. 84 sqq. (a se vedea mai jos nota 6)

fi arbitrare sau, cel puțin, pur conjecturale.[4] Cu toate acestea, datorită acestor motive precise, Școala pitagoreică poate fi văzută acum în ansamblul ei.

e) Dacă este adevărat că, începând cu sfârșitul secolului al VI-lea și terminând cu începutul secolului al IV-lea, aceasta și-a putut îmbogăți bine patrimoniul propriu, totodată este la fel de adevărat că presupozițiile și fundamentele pe baza cărora a lucrat ea *au fost în mod substanțial omogene* și, prin urmare o considerare globală a doctrinei nu este numai corectă, dar și necesară. (Diferite vor fi, în schimb, fundamentele asupra cărora va lucra pitagorismul atunci când va ieși din pragul epocii creștine; dar, această fază nouă a schimbat până și denumirile: pe atunci i se dădea în mod obișnuit și pe bună dreptate numele de „neopitagorism". Dar această dezvoltare a lui ulterioară va fi tratată în altă parte).

f) Deja Aristotel nu știe nimic despre Pitagora și aproape nimic despre fiecare pitagorician în parte; de aceea, îi tratează la modul global, denumindu-i cu celebra formulă *cei numiți pitagoricieni*.[5] Formula, în ciuda faptului că a constituit obiectul unor interpretări diferite este cât se poate de clară în semnificația ei, după cum a explicat-o destul de bine Timparano Cardini.[6] Aristotel scoate în evidență

---

[4] Una din cele mai cunoscute încercări de distingere între pitagorismul antic și pitagorismul recent este, fără îndoială, cea a lui Burnet, *Early Greek Philosophy*, §§ XXXVII sqq. și LXXXVIII sqq. Cititorul va putea constata personal, citind în mod direct paragrafele indicate, cât de aleatorie este încercarea lui Burnet.

[5] Cf. Aristotel, *Metafizica*, A 5, 985 b 23 (Diels-Kranz, 58 B 4).

[6] M. Timparano Cardini a tradus și comentat toate mărturiile și fragmentele pitagoricienilor în colecția bilingvă a „Bibliotecii de Studii Superioare" din editura La Nuova Italia (*Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, I, Florența 1958; II, Florența 1962; III Florența 1964). Cititorul

adjectivul *cei numiți* „[...] deoarece se află în fața unui fapt rar: ceilalți filosofi menționați anterior se prezentau pe ei înșiși fiecare în parte. Desigur că aveau și ei elevi și discipoli, dar fără o Școală cu legături speciale între ei. În schimb, pitagoricienii constituie un fenomen nou: studiază și lucrează *în echipă*, ca să folosesc un termen modern. Numele lor este un program, o siglă, un fel de termen tehnic, indicând o certă orientare mentală, o anumită viziune a realității asupra căreia consimt bărbați și femei din ținuturi și de condiții diferite. Aristotel surprinde această caracteristică, simte că, introducându-i în discurs pe pitagoricieni, trebuie într-un fel să prevină o anumită mirare din partea celui care-l ascultă ori îl citește: cum așa! până acum au fost prezentate figuri de filosofi cât se poate de individuale, fiecare cu punctele sale de vedere, iar dintr-odată se ivește acest grup, purtând un nume de grup, dar fiind anonim în privința fiecărui individ ce-l compune? Chiar așa se numesc, ne asigură Aristotel, aceasta este denumirea oficială pe care o au ei ca Școală și care, de-a lungul timpului, reprezintă unitatea și continuitatea doctrinei lor".[7]

În concluzie, pitagorismul și doctrinele pe care le-a elaborat acesta la sfârșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al IV-lea sunt văzute în unitatea lor de ansamblu: cel care frânge această unitate, rupe totodată și spiritul care a creat-o, adică acel spirit care a făcut din pitagorism o Școală diferită de toate celelalte și, prin urmare, compromite posibilitatea de a înțelege această mișcare spirituală în motivațiile ei intime.

---

italian are astfel la dispoziție un instrument excelent pentru a se orienta în hățișul problemelor ridicate de gândirea pitagoreică.

[7] Timparano Cardini, *Pitagorici*, III, p. 12 sqq.

II. NOUA CONCEPȚIE ASUPRA PRINCIPIULUI

1. Numărul – principiu al tuturor lucrurilor

Am arătat deja faptul că pentru pitagoricieni știința era mai mult decât un scop, era un mijloc care-i ducea la realizarea unui nou tip de viață. De aceea, dacă din rațiuni metodologice reclamate de expunerea problemelor pe care le dezvoltăm suntem obligați să vorbim mai întâi despre știința, și după aceea despre credința pitagoricienilor, faptul nu trebuie să-i permită cititorului a cădea în greșeala de a crede că această întâietate pe care o acordăm științei reflectă o precedență ierarhică față de credință, deoarece, dimpotrivă, precedența ierarhică este proprie credinței.

Or, din punct de vedere al științei, Aristotel stabilise deja clar că acel *principiu* pe care ionienii îl identificaseră cu apa, *apeiron*-ul, aerul și focul, la pitagoricieni, printr-o schimbare precisă de perspectivă, *era indicat a fi în număr și în elementele constitutive ale numărului.* Iată celebrul pasaj aristotelic:

> Cei numiți pitagoricieni sunt primii care să se fi apucat de matematici, pe care le-au făcut să progreseze. Hrăniți, așadar, cu matematici, ei au socotit că principiile acestora sunt și principiile tuturor lucrurilor. Or, deoarece pentru matematici *numerele* sunt, prin natură, primele elemente, li s-a părut potrivit să examineze numeroase analogii ale celor-ce-sunt și ale celor-ce-devin mai degrabă cu numerele decât cu focul, pământul și apa. [...] apoi au văzut că în numere rezidă atributele armoniilor muzicale și discursurile.
>
> Astfel, fiindcă în toate privințele li s-a părut că întreaga natură se aseamănă cu numerele și că numerele sunt primele ‹ principii › ale întregii naturi, *au conceput elementele numerelor ca*

fiind elementele tuturor lucrurilor şi au socotit că cerul întreg este armonie şi număr.[1]

Pasajul aristotelic ne expune deja foarte clar motivele care i-au determinat pe pitagoricieni să vadă în număr principiul, schimbând astfel în mod radical perspectiva ionienilor. Pitagoricienii au fost primii care au cultivat în mod sistematic matematicile şi, ca atare, au fost primii care au observat faptul că o întreagă serie de realităţi şi de fenomene naturale sunt transformabile în raporturi numerice şi reprezentabile în manieră matematică. În primul rând, pitagoricienii trebuie să fi observat în ce fel muzica (pe care ei o cultivau ca mijloc de purificare) era transformabilă în număr şi determinări numerice. De exemplu, faptul că diversitatea sunetelor produse de ciocanele care bat nicovala depinde de diversitatea *greutăţii* lor, că diversitatea sunetelor unui instrument cu coarde depinde de diversitatea *lungimii* corzilor. În general, ei au descoperit raporturile numerice ale octavei, ale cvintei şi ale cvartei precum şi legile matematice care le guvernează. Iar pentru că au studiat şi diferitele fenomene ale cosmosului, până şi în acest mediu trebuie să fi observat incidenţa determinantă a numărului: cum că există nişte legi numerice precise care determină anul, anotimpurile, zilele etc; că există nişte legi numerice precise ce reglează timpii de incubaţie ai fătului, ciclurile dezvoltării şi diferitele fenomene ale vieţii. Se înţelege însă că, odată descoperite aceste corespondenţe între tot soiul de fenomene şi numere, pitagoricienii au ajuns să construiască şi corespondenţe inexistente iar în ceea ce priveşte viaţa concretă au căzut în nişte jocuri pe cât de arbitrare, pe atât de sterile de

[1] Aristotel, *Metafizica*, A5, 985 b - 986 a 3, [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 61] (Diels-Kranz, 58 B 4).

identificare a diverselor aspecte ale realității prin intermediul numărului ale cărui limite le depășeau pătrunzând în fantastic.[2] În orice caz, procesul prin care aceștia au ajuns să postuleze numărul drept *principiu al tuturor lucrurilor* este destul de clar.

Însă, cititorul modern va putea să înțeleagă destul de greu sensul acestei afirmații a pitagoricienilor, dacă nu se va despuia de propria mentalitate pentru a încerca să recupereze *sensul originar și reprezentarea arhaică a numărului.* Pentru noi numărul este rodul operațiilor noastre mentale, este rezultatul unei abstractizări și, prin urmare, este un produs al intelectului. În schimb, pentru modul de gândire al celor din vechime (iar un asemenea mod de gândire va fi îmbunătățit doar de către Aristotel), *numărul este ceva real, de fapt, este cel mai real lucru,* și numai ca atare poate el fi principiu constitutiv al altor lucruri.

A pune întrebarea dacă numărul pitagoreic este principiu *material* sau principiu *formal* al lucrurilor, așa cum cel dintâi a făcut-o Aristotel[3] iar după el mulți alți moderni, înseamnă a introduce categorii posterioare (materia și forma) falsificând astfel în mod inevitabil perspectiva încă arhaică a pitagoricienilor. Adevărul este că numărul e principiu al lucrurilor la fel cum erau apa pentru Thales sau aerul pentru Anaximene, adică principiu integral (folosind categorii posterioare ar trebui să spunem că este *și* principiu material, *și* principiu formal, *și* principiu eficient). De aceea Zeller spune corect: „Aceasta este o manieră de concepere care nouă ne produce o impresie ciudată. Dacă, însă, ne gândim ce impresie trebuie să fi produs prima descoperire a unei

---

[2] Pentru ilustrarea acestui punct, a se vedea comentariul nostru la *Metafizica* aristotelică, vol. I, p. 165 sqq.

[3] Aristotel, *Metafizica*, A 5, 986 b 4 sqq.

regularităţi matematice, profunde şi invariabile în fenomene, asupra unui spirit sensibil faţă de aceste lucruri, atunci am putea înţelege cum era venerat numărul, ce fel de cauză a oricărei ordini şi a oricărei determinări, ce fel de temelie a oricărei conştiinţe şi ce fel de putere divină stăpânea lumea; şi, deci, cum a fost el ipostaziat, în funcţie de substanţa tuturor lucrurilor, de către o gândire care, în general, era obişnuită a se mişca nu atât pe terenul conceptelor abstracte, cât mai ales pe acela al intuiţiilor sensibile".[4]

2. Elementele numărului: opoziţia fundamentală şi armonia

Pasajul aristotelic pe care l-am citit mai sus nu ne spune numai că numerele în general sunt principii ale lucrurilor, ci, mai precis, specifică faptul că „*elementele* numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor". Ceea ce, de fapt, înseamnă că numerele ca atare nu sunt numai un *primum* absolut, ci că ele mai şi derivă din elemente ulterioare sau principii.

Ce sunt aceste elemente sau principii?

De fapt, numerele pot fi grupate în două specii, *pare* şi *impare* (între care *unu* face excepţie prin faptul că este capabil să dea naştere atât numerelor pare, cât şi numerelor impare; adăugând unu la un număr par ia naştere imparul, în timp ce adăugând unu la un număr impar ia naştere parul; ceea ce demonstrează că unu poartă în sine capacitatea generativă şi a parului şi a imparului şi, de aceea, participă cu cele două naturi ale sale). Şi, deoarece, aşa cum ştim, fiecare lucru

[4] Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 443.

poate fi redus la un număr, fiecare lucru este expresia unui număr par sau a unui număr impar. Philolaos ne spune:

> Iar numărul are două specii care-i sunt proprii: imparul și parul. Iar a treia specie rezultă din combinarea celorlalte două: parul-impar. Și din ambele specii există multe forme, pe care le semnifică fiecare lucru în-de-sine.[5]

Dar, parul și imparul nu sunt chiar elementele ultime.

Philolaos (exprimând sau desăvârșind o concepție care trebuie să fi fost proprie deja primei perioade pitagoreice dacă nu cel puțin lui Pitagora însuși) ne vorbește în mod expres de *nelimitat* (sau *indeterminat* sau *infinit*) și de *limitat* ori *limitant* (*determinant*) ca de niște principii supreme ale tuturor lucrurilor:

> În mod necesar lucrurile existente sunt toate fie ‹ delimitări › ce mărginesc, fie fără de margine, fie totodată limite și nelimitate. Însă numai fără de margine ‹ sau doar mărginite › nu ar putea fi. Așadar, de vreme ce se vădește că natura lucrurilor nu constă doar din cele care delimitează sau din cele fără limită, este limpede că și ordinea cosmică – dimpreună cu tot ce se cuprinde în ea – se alcătuiește din acordul principiilor ce mărginesc și al celor nemărginite.[6]

Acest acord al elementelor nelimitate cu elementele limitate este tocmai numărul, astfel încât elementele ultime din care rezultă numerele sunt *nelimitatul* și *limitatul.* Iar pentru că, la rândul său, numărul constituie fiecare dintre

---

[5] Diels-Kranz, 44 B 5. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 88]

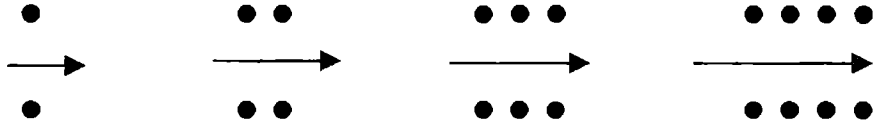
[6] Diels-Kranz, 44 B 2. [trad. rom. p. 87]

lucrurile existente, el însuşi îndeplineşte funcţia de principiu determinant şi, prin urmare, limitat.

A se observa însă că tocmai prin faptul că numărul este generat de elemente *indeterminate* şi de elemente *determinante*, sau de o „frânare" a nelimitatului ori a indeterminatului în zona limitei ori a determinării, este clar că acesta, îndeplinind la rându-i funcţia de element limitat, „nu rămâne prin acest fapt străin de ***apeiron*** (adică de nelimitat) – o zice bine Timpanaro Cardini – ci, dimpotrivă, într-un anumit sens se hrăneşte din ***apeiron***, determinându-l treptat în schemele raporturilor sale aritmo-geometrice".[7]

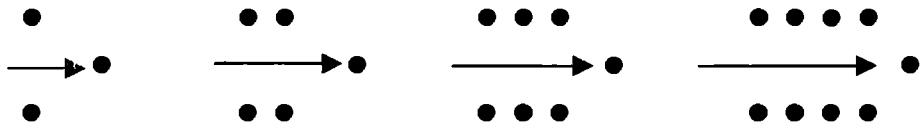
Dar, pe baza anumitor observaţii ce le vom lămuri ulterior, să nu ne surprindă faptul că pitagoricienii au văzut în numerele *pare* aproape o revărsare a elementului indeterminat, iar în numerele *impare* aproape o revărsare a elementului determinat şi determinant şi că astfel au privit *parul* şi *imparul* ca aflându-se în interiorul numărului, adică tocmai corespondenţii indeterminatului şi ai determinantului.

Această identificare par = nelimitat, impar = limitat se explică prin refacerea modului primar de reprezentare a numărului ca un întreg de puncte dispuse geometric, viziune proprie pitagoricienilor. Astăzi, dacă am reprezenta în acest mod orice fel de număr par, se va vedea cum procesul de diviziune, simbolizat de o săgeată, nu întâlneşte deloc o limită în infinit:



[7] Timparano Cardini, *Pitagorici*, II, p. 200.

Dimpotrivă, în orice număr impar divizibilitatea îşi are punctul de întâlnire în unitate, ce determină astfel imparitatea numărului, precum o arată figura.



O mărturie din antichitate ne spune:

> Atunci când numărul impar este împărţit în două părţi, în mijlocul lui rămâne o unitate. Dar atunci când numărul par este împărţit în două părţi, rămâne un spaţiu gol fără determinare şi fără număr, demonstrând faptul că el este defectuos şi incomplet.[8]

În concluzie: nelimitatul şi limitatul sunt două principii prime. De aici îşi trag originea numerele, care reprezintă sinteza unuia şi a celuilalt element, dar o astfel de sinteză care vede în propriu-i sens, şi mai precis în seriile pare, o prevalare a elementului nelimitat, iar în seriile impare o prevalare a elementului limitat. Şi, cu toate acestea, numărul ca sinteză reprezintă întotdeauna o frânare a nelimitatului în limitat şi, prin urmare, ca atare, poate fi la rându-i element delimitant şi determinant al lucrurilor.

[8] Stobaios, *Anthol.*, I, p. 22, 19 (cf. şi Plutarh, *De e apud Delphos*, 388 a-b). [trad. n.]

3. Trecerea de la număr la lucruri

În ceea ce privește problema derivării lucrurilor din numere, trebuie să spunem că pentru pitagoricieni aceasta nu constituia o dificultate. Constituie, în schimb, o dificultate pentru acei interpreți care nu știu să refacă concepția propriu-zis pitagoreică a numărului. Precum am spus deja, ea este o concepția foarte arhaică, aritmetică și geometrică totodată, sau aritmo-geometrică, așa cum pe bună dreptate a explicat-o un cunoscut istoric al antichității.[9] Numărul era reprezentat ca un întreg de pietricele sau desenat ca un întreg de puncte, și, prin urmare, într-o vreme, era *văzut* ca o figură. Iar pentru că punctele erau concepute ca ocupând un spațiu, sau ca fiind o masă, numărul era văzut și ca o figură solidă. Cu toate acestea, pentru acel mod primitiv de a gândi numerele, trecerea de la număr la figuri, la lucruri era cât se poate de naturală.

În rest, faptul că pitagoricienii au gândit numerele încă de la început ca fiind extinse spațial reiese cu certitudine de îndată ce suntem atenți la cele ce urmează. Antiteza nelimitat / limitat, pe care o vom vedea constituind gândirea fundamentală a pitagorismului, se trage în mod sigur, chiar şi în forma ei cea mai rudimentară, de la primii pitagoricieni, dacă nu cumva de la Pitagora însuşi. Aceştia concepeau nelimitatul ca pe un vid înconjurând totul şi-şi reprezentau universul ca derivând dintr-un soi de „inspirare" a acestui vid de către un Unu (format nu se ştie cum). Acest vid nelimitat, inspirat de Unu, era conceput ca element de despărțire a

[9] A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933. p. 270 sqq. Cf. şi Burnet, *Early Gr. Philos.*, §§ XLVII sqq.

lucrurilor şi deosebire a naturii numerelor.[10] (Concepţie care ne trimite imediat cu gândul la Anaximandru şi Anaximene). Aşadar, numerele şi lucrurile sunt gândite ca fiind determinate spaţial, adică dispuse şi unele şi altele pe acelaşi plan: generaţiile următoare de pitagoricieni vor perfecţiona sistemul, rămânând însă pe aceste baze.

Iar atunci când pitagoricienii vor spune că unu este punctul, doi linia, trei suprafaţa, patru solidul, este clar că toate acestea pot fi înţelese doar pe baza premiselor ce le-am lămurit. Iar, în mod analog, tot pe această bază poate fi lămurită şi tentativa (ce pare-se a-i aparţine lui Philolaos) de a asimila cele patru elemente cu elementele solide din geometrie: pământul cu cubul, focul cu piramida, aerul cu octoedrul, apa cu icosaedrul (soliditatea cubului aminteşte în mod analogic de cea a pământului, forma piramidală de limbile focului etc., iar analogia putea la fel de bine să autorizeze orice fel de argument în funcţie de perspectivă).[11]

Astfel, cunoaştem cu claritate modul cum se face trecerea de la elementele primare la număr (înţeles din punct de vedere aritmo-geometric) şi de la număr la toate lucrurile.

4. Fundamentarea conceptului de „cosmos": universul este „ordine"

Dacă se au în vedere reperele tocmai descrise, se va înţelege bine, la acest nivel, în ce fel trebuie să fi dobândit universul pitagoricienilor un nou sens faţă de cel al milesienilor. Este un univers în care elementele contrarii sunt

---

[10] Cf. Aristotel, *Fizica*, D 6, 213 b 22 sqq. (Diels-Kranz, 58 B 30).

[11] Cf. Timparano Cardini, *Pitagorici*, II, p. 97 sqq.

pacificate prin armonie. Este un univers constituit din număr, prin număr şi conform numărului. Şi nu doar în totalitatea lui, dar chiar şi în fiecare din părţile şi lucrurile conţinute în el. Este un univers dominat în întregime de număr. *Astfel este limpede modul în care trebuie să le fi apărut pitagoricienilor acest univers ca un „cosmos", cuvânt care înseamnă „ordine".*

> Învăţaţii spun [...] că Cerul şi Pământul, zeii şi oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înţelepciune şi dreptate; de aceea, Universul acesta se numeşte Cosmos.[12]

Aşadar, „cosmos" este termenul pe care aceştia l-au folosit pentru prima dată cu acest sens special, şi în acest înţeles se va fixa el în mod definit în gândirea occidentală.

Logos-ul a făcut de-acum înainte unul din paşii săi cei mai hotărâtori. Lumea a încetat să mai fie stăpânirea unor forţe obscure, câmpul unor puteri misterioase şi indescifrabile, pentru a deveni „ordine" iar ca atare a ajuns să fie transparentă spiritului. Ordinea face referire la număr, iar numărul la raţionalitate, cunoaştere şi permeabilitate înspre gândire. Philolaos afirmă:

> Şi de fapt toate cele cunoscute au număr. Căci fără acesta nu ar fi cu putinţă să concepem sau să cunoaştem ceva.[13]

> Niciun fel de falsitate n-o îngăduie natura numărului sau armonia; căci falsul nu este defel propriu acestor

---

[12] Platon, *Gorgias,* 507e - 508a. [trad. rom. de Alexandrul Cizek, în *Platon, Opere I,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1975, p. 371]

[13] Diels-Kranz, 44 B 4. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon,* vol. II, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, p. 88]

> desăvârşiri. Falsitatea şi smintirea invidiei sunt proprii unei naturi nemărginite, iraţională şi de neînţeles. Minciuna nu poate sufla defel în direcţia numărului; dimpotrivă *falsul* i se arată ostil – un adversar neîmpăcat al naturii numerice; pe câtă vreme *adevărul* este prin firea lui proxim şi specifiv *Numărului*.[11]

Aşadar, stăpânirea numărului înseamnă stăpânirea raționalității și a adevărului.

Dacă se are în vedere aceasta, şi anume că întreg universul este armonie și număr iar muzica armonie și număr, nu va mai părea surprinzător faptul că pitagoricienii au gândit că cerurile, rotindu-se potrivit numărului şi armoniei, au produs cele mai frumoase armonii, muzica cerească a sferelor: muzică pe care noi nu o auzim fie (aşa cum gândeau unii pitagoricieni) din cauză că, obişnuiți a o asculta încă de la naştere, nu o mai deosebim de alte sunete, fie (aşa cum gândeau alți pitagoricieni) pentru că urechile noastre nu sunt potrivite pentru a o percepe.

De la Haosul lui Hesiod am trecut la Cosmos: datorită pitagoricienilor omul şi-a câştigat ochi noi cu care să-şi vadă lumea.

---

[11] Diels-Kranz, 44 B 11. [trad. rom. p. 91]

III. CREDINȚA PITAGOREICĂ: OMUL, SUFLETUL ŞI DESTINUL SĂU

În paginile precedente, am spus că știința pitagoreică nu era cultivată ca *scop*, ci mai degrabă ca *mijloc* pentru un scop ulterior. Tocmai acest scop trebuie să-l explicăm acum.

Pitagora a fost, în mod cert, primul filosof care a predat doctrina metempsihozei, adică acea doctrină conform căreia sufletul este constrâns să se reîncarneze de mai multe ori la rând, într-o succesivitate de existențe corporale, nu numai sub formă de om, dar, de asemenea, sub diverse forme de animale, cu scopul de a ispăși o vină originară comisă cândva. Asupra acestui punct sursele noastre sunt concordante, începând de la cea mai veche, care este cea a lui Xenofan[1] (el este aproape un contemporan al lui Pitagora) şi care ironizează această credință, până la cele mai recente.[2]

Dar, ca însuşi Pitagora să fi fost inventatorul unei asemenea doctrine, aşa cum a crezut Wilamowitz[3], este total neverosimil. În prezent, toți cercetătorii sunt de acord în a considera că Pitagora a preluat-o din curentul orfic, care este, în mod cert, anterior. Iar dacă orficii îl cinsteau pe Dionysos iar pitagoricienii pe Apollo, acest fapt, precum vom vedea, se explică numai întrucât pitagorismul va reforma orfismul în câteva puncte esențiale, adică tocmai în punctele care vor face posibilă legarea lui de filosofie şi, prin urmare, schimbarea numelui tutelar: în locul lui Dionysos, pentru

---

[1] Cf. Diels-Kranz, 21 B 7.

[2] Cf. Diels-Kranz, 14 A 1, A 8a.

[3] U. von Wilamowitz Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1959³, vol. II, p. 185 sqq.

care este sacră orgia entuziastică, Apollo, pentru care sunt sacre raţiunea şi ştiinţa.

Aşadar, sufletul este nemuritor, există înaintea trupului şi continuă să subziste chiar şi după acesta. Unirea lui cu un trup nu doar că nu este conformă naturii sale, ci îi este de-a dreptul potrivnică. Natura sufletului este divină şi, prin urmare, eternă, pe când natura fiecărui trup este muritoare şi coruptibilă. Unirea sufletului cu un trup, precum s-a spus, este o pedeapsă pentru o necunoscută vină originară comisă de acesta şi este, totodată, o ispăşire a unei asemenea vini. În consecinţă, viaţa omului ajunge să fie pusă pe baze totalmente noi în comparaţie cu cele pe care, de la Homer înainte, lumea greacă şi le asumase ca fiind sigure.

Omul trebuie să trăiască nu în funcţie de trup, care este o „temniţă" şi o „închisoare" a sufletului, loc în care acesta din urmă îşi ispăşeşte acea vină originară, ci în funcţie de suflet. Iar a trăi în funcţie de suflet înseamnă a trăi o viaţă care să fie capabilă să-l „purifice", sau mai exact să-l elibereze de acele legături cu trupul, pe care le-a contractat ca urmare a vinii sale.

Dar dacă orfismul şi pitagorismul coincid în a arătă că sensul vieţii se află într-un scop escatologic nepământesc şi că mijlocul pentru eliberarea sufletului de ciclul reîncarnărilor şi aducerea lui la starea de reunire cu divinul de care aparţine se află în „purificări", diferenţa clară dintre ele apare, ulterior, tocmai în alegerea instrumentelor şi a modalităţilor prin care cred ei că obţin purificarea sufletului. Orficii erau de părere că mijloacele de purificare constau în celebrări şi practici religioase ale misterelor sacre (care trebuiau să ridice sufletul din treaptă în treaptă până la a simţi în sine prezenţa Zeului şi la a se face una cu el prin extaz). Dar, cu toate acestea, ei rămâneau legaţi de o mentalitate magică, încredin-

tându-se aproape în totalitate puterii taumaturgice a riturilor. În schimb, pitagoricienii *indican prin știință mai ales calea purificării.* În prescrierile pitagoreice presupuse a regla cursul vieții cotidiene, au rămas (iar aceasta este cât se poate de natural) numeroase reguli empirice, dictate de superstiții sau, oricum, total străine de știință; dar tipul de viață pitagoreică se deosebea clar de tipul de viață orfică tocmai prin cultul pentru știință, care devine unul din cele mai profunde „mistere" și, prin urmare, cel mai eficace instrument de purificare.[4]

În acest fel, pitagoricienii au realizat un tip de viață care pentru lumea greacă era totalmente nou și corespundea exigențelor pe care formele tradiționale de religiozitate nu știau să le satisfacă iar religia misterelor le satisfăcea doar într-o manieră imperfectă. Astfel, se înțeleg mai bine entuziasmul ce l-au stârnit pitagoricienii, precum și consensul și succesele provocate de ei.

Regulile medicale de purificare precum și regulile ascetice de abstinență aveau drept țintă purificarea trupului pentru a-l face ascultător față de suflet. Iar practicile de purificare a sufletului trebuie să se fi concentrat, la început, pe muzică, despre care știm că trebuie să fi fost un fel de intermediar între teoria numerelor și sistemul aritmo-geometric al pitagoricienilor. De asemenea, din aceasta reiese sensul întregului aparat destul de complex prin intermediul căruia era împărțită noilor adepți știința. Novicii, în prima perioadă când ajungeau să fie admiși în Ordin, aveau doar obligația de a *tăcea* și de a *asculta* (considerate a fi lucrurile cele mai greu de învățat). Odată învățate acestea, puteau să pună întrebări, să ceară lămuriri cu privire la muzică,

[4] Cf. Burnet, *Early Gr. Philos.*, § XLV; Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 646 sqq.

aritmetică şi geometrie (şi să aştearnă în scris tot ceea ce învăţaseră). De la ultima lămurire, treceau la studiul naturii şi a cosmosului. În afară de acestea, maestrul vorbea dindărătul unei perdele, ca şi cum ar fi vrut să separe cunoaşterea de persoana ce o transmitea fizic şi pentru a-i da acesteia un caracter hieratic, ca şi cum ar fi fost un oracol. Formula prin care învăţăcelul îşi comunica cunoaşterea era *autos epha*, în latină *ipse dixit*, sau mai exact, „el a spus-o", numen-ul lui Pitagora, autoritatea maximă: formulă devenită proverbială. După aceea, adepţii trebuiau să păstreze tăcerea asupra doctrinelor iar cel care o rupea era pedepsit.[5] Într-un cuvânt: în actul predării şi studierii pitagoricienii oficiau, celebrau misterele sacre, misterele sacre ale ştiinţei.

În acest fel, pitagoricienii au fost iniţiatorii acelui tip de viaţă numit (sau pe care probabil că aşa l-au numit ei) *bios theoretikos*, adică viaţă contemplativă şi care mai este numită pur şi simplu „viaţă pitagoreică", adică o viaţă ce caută purificarea în contemplarea adevărului, aşadar prin intermediul ştiinţei şi a cunoaşterii. Platon îi va da acestui tip de viaţă expresia cea mai desăvârşită în *Gorgias* şi mai ales în *Phaidon*.

[5] Cf. Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 404 sqq.

IV. APORII STRUCTURALE ALE PITAGORISMULUI

1. Aporii referitoare la Zeu şi la Divinitate

Zeller, în tratatul său despre pitagoricieni a căutat nu numai să separe *ştiinţa* pitagoreică de *credinţa* pitagoreică, dar le-a şi contrapus una alteia, susţinând faptul că este greşit a pune pe seama filosofiei pitagoreice tot ceea ce nu este legat de doctrina numerelor. Dar, dacă o asemenea teză şi-a găsit aprobatori în trecut, astăzi trebuie să o reţinem ca fiind depăşită. De fapt, în prezent mulţi cercetători sunt de acord asupra ideei că ştiinţa pitagoreică îşi are rădăcinile în credinţa pitagoreică de o manieră esenţială, tocmai pentru că „viaţa pitagoreică" se poate realiza doar prin intermediul ştiinţei, conform celor precizate anterior. Omul nu se poate purifica altfel decât prin ştiinţă şi, prin urmare, credinţa pitagoreică presupune în mod structural existenţa ştiinţei. În acest fel, misticismul pitagoreic se diferenţiază în mod radical de formele de misticism oriental, pentru că, în loc să facă apel la forţele ilogice şi iraţionale, la anihilarea conştiinţei, face apel la *logos*, la raţiune, la ştiinţă, la conştiinţă. Primul exemplu de unire a misticismului cu raţionalismul este cel al pitagoricienilor care, ulterior, se va repeta de mai multe ori în lumea occidentală.

Şi totuşi, există ceva adevăr în afirmaţia lui Zeller referitoare la doctrina Zeilor pitagoricienilor. De fapt, cercetătorul german scrie că „pitagoricienii, potrivit unei certe verosimilitudini, nu şi-au pus teologia în vreo conexiune ştiinţifică cu principiile lor filosofice" iar ulterior adaugă că „pentru ei, ideea de Zeu, cel puţin ca idee religioasă, avusese cea mai mare importanţă, iar aceasta nu se

poate pune la îndoială; dar, totuşi, din ea s-a păstrat prea puţin ceva propriu care să fi fost transmis în însemnările teologiei [...]".[1] Dar, faptul că pitagoricienii nu şi-au pus teologia în legătură cu doctrina lor ştiinţifică nu este tocmai exact. În schimb, e adevărat că au căutat să facă aceasta, dar nu au reuşit din motive structurale, pe care le vom lămuri acum. Şi, ca urmare a acestui fapt ei nu au putut să aibă nicio afirmaţie proprie în legătură cu Zeii.

Însă, pe baza celor spuse cu privire la modul cum concepeau Divinitatea milesienii şi Heraclit, ar fi permis să ne gândim că şi pitagoricienii au identificat Zeul şi Divinitatea ca fiind principii prime. Şi totuşi nu este aşa. Nu este aşa din întâmplare, ci dintr-un motiv bine determinat. Precum s-a văzut, pitagoricienii au admis nelimitatul şi nedeterminatul sau infinitul ca fiind unul din cele două principii prime. Iar nelimitatul sau infinitul era sinonim cu *ininteligibilul*, cu *iraţionalul*, cu *răul*, şi, prin urmare, nu putea fi deloc identificat cu Zeul. Acesta, în schimb, trebuia să coincidă cu perfectul şi, prin urmare, cu ceea ce rezulta din determinarea nelimitatului, adică cu armonia şi, deci, cu numărul. Dar este cert faptul că pitagoricienii au asociat puterea numărului, în general, şi puterea anumitor numere, în particular, cu Divinitatea. În acest sens, în fragmentul 11 Philolaos spune:

> Trebuie să judecăm lucrările şi esenţa numărului în relaţie cu puterea inerentă *decadei*. Căci ea este mare; în toate lucrează şi le împlineşte pe toate, fiind *o începătură şi călăuza vieţii divine, cereşti*, precum şi a celei omeneşti ‹...›, întrucât

[1] Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 573.

viaţa participă, de asemenea, de la puterea decadei. Iar fără aceasta toate ar fi nemărginite, neclare, indistincte.[2]

Iar puţin mai încolo:

Ai putea distinge natura numărului şi puterea sa efectivă nu numai în lucrurile daimonice şi divine, dar totodată în operele sau cuvintele oamenilor, pretutindeni, precum şi dacă ne-am gândi la toate lucrurile demiurgiei tehnice şi la domeniul muzicii.[3]

Iar în fragmentul 20, care nu i se atribuie în mod sigur lui Philolaos, dar care oricum este expresia certă a gândirii pitagoreice, Zeul este identificat cu numărul şapte. În acest sens, Philon scria următoarele:

Iar pitagoreii compară [numărul şapte] cu hegemonul tuturor lucrurilor [...]. Căci rămâne imobil ceea ce nu generează şi nu este generat ‹...›, el singur nemişcător şi nemişcat, conducător din vechime şi *hegemon*, a căruia icoană pe bună dreptate s-ar numi *hebdomada* [numărul şapte]. Dă mărturie pentru a întări spusa mea şi Philolaos, prin aceste cuvinte: „Este numărul şapte *hegemon* şi conducător al tuturor lucrurilor, Dumnezeu, unul, cel ce fiinţează în veci statornic, nemişcat, mereu identic şi egal cu sine, diferit de celelalte ‹ numere ›".[4]

Iar o altă sursă antică ne informează:

---

[2] Diels-Kranz, 44 B 11. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, p. 90]

[3] *Ibidem.*

[4] Diels-Kranz, 44 B 20. [trad. rom. pp. 94-95]

> Aşadar, pe bună dreptate Philolaos a numit numărul şapte *ametor* [„cel fără mamă" şi totodată „care-nu-poate-fi mumă"]; căci el singur nu generează şi nu poate fi generat prin firea lui. Or, ceea ce nu generează şi nu este supus generaţiunii rămâne imobil [...]. Aşa tocmai este zeitatea, după cum afirmă însuşi retorul din Tarent. El rosteşte după cum urmează: „Este numărul *şapte* hegemon şi conducător al tuturor lucrurilor, *unul*, cel ce fiinţează în veci, Dumnezeu, statornic, nemişcat, mereu identic şi egal cu sine".[5]

În sfârşit, a se remarca acest fapt semnificativ: Philolaos, la fel ca toţi pitagoricienii, în general, a continuat să vorbească despre Zeu şi despre Zei încă într-un sens tradiţional al termenilor, fără însă a-i pune în legătură cu numărul şi cu doctrina numărului. Mult mai logic şi mai coerent, neopitagoricienii vor face ca Divinitatea să coincidă cu Unu, din care derivă toate numerele. Însă pitagoricienii din vechime pare sigur că nu au ajuns la acest stadiu de subtilitate doctrinară. În plus, pitagoricienii ne vorbesc şi despre „daimoni", care sunt sufletele fără trup; dar nu ne spun ce fel de legătură au aceştia cu Zeii şi cu Divinitatea şi nici în ce relaţie se află cu numerele.

2. Aporii referitoare la suflet

Pe lângă acestea, pitagoricienii nu ne spun în ce fel de relaţii se află sufletele noastre cu numerele. La fel ca restul lucrurilor, şi sufletele noastre ar trebui să fie un număr. Dar, a se observa mai întâi că, dacă Divinităţile se pot deosebi de alte lucruri prin identificarea cu anumite numere privilegiate,

[5] Întâlnit la acelaşi Diels-Kranz, 44 B 20. [trad. rom. p. 95]

nu la fel este pentru suflete, care sunt foarte numeroase (toate viețuitoarele, fără deosebire, au un suflet al lor iar, pe lângă aceasta, există numeroase alte suflete neîncarnate care așteaptă să se încarneze sau care și-au terminat ciclul reîncarnărilor). Pentru a salva individualitatea fiecărui suflet ar trebui să se identifice fiecare dintre ele într-un număr diferit (ceea ce este absurd), iar dacă toate ar fi fost un singur număr, atunci nu s-ar mai putea deosebi unele de altele.

Dacă Philolaos, sau măcar anumiți pitagoricieni au identificat sufletul cu armonia elementelor corporale, au făcut aceasta fie punându-se în opoziție cu doctrina sufletului-daimon, fie așezând inevitabil un suflet sensibil lângă un suflet-daimon, fără a rezolva însă în felul acesta problema, ci, dimpotrivă, complicând-o ulterior.

Aceste aporii nu pot fi depășite, dacă ne menținem în orizontul filosofiei pitagoreice a numărului și, în general, în mediul unei filosofii a *physis*-ului. Pentru a rezolva o asemenea dificultate, filosofia ar trebui să iasă tocmai din orizontul *physis*-ului. Însă, pentru a face aceasta, ea a trebuit să-l aștepte pe Platon și a trebuit să îndeplinească împreună cu el ceea ce acesta din urmă, printr-o frumoasă imagine numea « a doua navigare »: a trebuit să descopere supra-sensibilul.

SECȚIUNEA A PATRA

XENOFAN ŞI ELEAȚII

« χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι· ἐστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν ...»

« Trebuie spus şi gândit că fiinţa este; căci a fi este ‹ posibil ›,
dar neantul nu e ‹ posibil ›... »

Parmenide, fr. 6, vv. 1-2

I. XENOFAN

1. Poziția lui Xenofan față de eleați

Tematica cosmologică, ce caracterizase speculația ioniană și parțial cea pitagoreică, se transformă în mod considerabil odată cu Xenofan.

În mod tradițional, Xenofan (care s-a născut în Colofon, cetate ioniană, de unde imediat după aceea a trecut în coloniile occidentale și a locuit în Sicilia și în Italia meridională[1]) este considerat fondatorul Școlii eleate, însă, în prezent, această teză istoriografică este deja depășită, iar studiile moderne tind să nu-l pună pe colofonian în rând cu filosofii din Elea.

---

[1] Xenofan s-a născut în Colofon, cetate ioniană, probabil în jurul anului 570 î.C. Din fragmentele sale reiese că în jurul vârstei de douăzeci și cinci de ani ar fi emigrat din cetatea natală (cercetătorii consideră în mod verosimil că aceasta s-a întâmplat în anul 545 î.C. datorită cuceririi cetății de către Harpagos, în numele lui Cyrus). Din Ionia, el a trecut în Sicilia și în Italia meridională și a continuat de-a lungul întregii vieți să rătăcească, recitându-și propriile compoziții poetice. A murit destul de în vârstă (probabil că a atins sau chiar a depășit vârsta de o sută de ani). Dintre numeroasele sale lucrării se remarcă *Elegiile* și *Silli* (poezii satirice). Gândirea propriu-zis filosofică era cuprinsă probabil în vreun poem doctrinal, care apare menționat în sursele noastre cu titlul *Despre Natură*, căruia Diels îi adaugă mai multe fragmente ajunse până la noi din diferite surse. (Unii cercetători moderni pun la îndoială existența unui poem doctrinar xenofanian care să poarte acest titlu, dar cel mai probabil avem de-a face cu un exces de hipercritică). Asupra diverselor chestiuni privind cronologia, viața și opera lui Xenofan cf. Zeller-Mondolfo, I, 3, pp. 58-71 (acest volum a fost îngrijit și reactualizat în mod sistematic de noi și-l vom cita cu abrevierea Zeller-Reale).

Faptul că Xenofan nu poate fi fondatorul Şcolii eleate o demonstrează următoarele argumente. În primul rând, *tematica* sa este exclusiv una teologică, în vreme ce tematica eleaţilor este exclusiv una ontologică. În al doilea rând, coroziva lui *dialectică* a opiniilor tradiţionale nu are nimic de-a face cu dialectica eleată, fiindcă cea dintâi nu derivă dintr-un principiu precis, în timp ce a doua se bazează pe principiul imuabilităţii fiinţei şi, prin urmare, are o cu totul altă relevanţă. În al treilea rând, tradiţia nu ne spune nimic precis cu privire la raporturile lui Xenofan cu cetatea Elea. Şi, în sfârşit, Xenofan însuşi, într-un fragment neglijat prea mult în trecut, ne spune foarte clar că este un hoinar fără o locuinţă stabilă chiar şi la frumoasa vârstă de nouăzeci şi doi de ani.[2] Iar dacă la nouăzeci şi doi de ani nu avea o locuinţă stabilă, este clar că nu avea cum să fi fondat o Şcoală la Elea, şi nici nu este verosimil că ar fi fondat-o după cel de-al nouăzeci şi doilea an de viaţă. Echivocul care a dat naştere acestei convingeri că Xenofan ar fi fost fondatorul şcolii din Elea îl găsim într-un pasaj din *Sofistul*, unde Platon, opunând filosofilor ce admiseseră o pluralitate de principii, pe cei care, din contră, reduc totul la unitate, scrie:

> [...] în schimb, ginta noastră eleată, începând cu Xenofan *şi încă dinainte de el*, îşi desfăşoară miturile despre realitatea existentă ca şi cum aceasta ar fi de un fel peste tot [...].[3]

---

[2] Diels-Kranz, 21 B 8.

[3] Cf. Platon, *Sofistul*, 242 c-d (= Diels-Kranz, 21 A 29). [trad. rom. de Constantin Noica în *Platon, Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 348]

Dar Platon nu vorbeşte ca un istoric, ci mai curând ca un teoretician. Prin „gintă eleată" el înţelege acea orientare filosofică ce reduce totul la *unitate*, iar din acest motiv (şi numai din acesta) îl consideră pe Xenofan ca străbun al acestui mod de a concepe lucrurile, corectându-şi, în schimb, imediat aserţiunea cu afirmaţia că un asemenea mod de a concepe lucrurile a început „încă dinainte" de Xenofan. Aşadar, afirmaţia lui Platon nu are un fundament istoric precis. Ba mai mult, vom vedea că unitatea Zeu-cosmos a lui Xenofan este cu totul altceva decât unitatea fiinţei eleate. Ceea ce înseamnă că, aşa cum a clarificat-o cea mai recentă critică, dacă Xenofan şi eleaţii pot fi puşi împreună din punct de vedere generic în grupul filosofilor care reduc totul la Unu, mai apoi ei sunt total independenţi, ba chiar străini, tocmai în modul de a concepe Unul.[4]

2. Criticarea concepţiilor despre Zei şi deconstruirea credinţelor tradiţionale

Tema de fond dezvoltată în versurile lui Xenofan constă mai ales în criticarea concepţiei despre Zei aşa cum fusese fixată ea de către Homer şi Hesiod şi care era proprie religiei tradiţionale şi omului grec în general. Filosoful nostru identifică foarte bine eroarea de fond din care se trag toate absurdităţile legate de o asemenea concepţie. Această eroare constă în *antropomorfism*, adică în convingerea că Zeii şi Divinul în general trebuiau să aibă înfăţişări, forme, simţăminte, înclinaţii întru totul egale cu cele ale oamenilor, doar ceva mai maiestoase, mai viguroase, mai puternice şi,

[4] Cf. Zeller-Reale, p. 162 sqq.

prin urmare, cu diferențe pur cantitative iar nu calitative. La acestea el obiectează:

> Dacă boii și caii și leii ar avea mâini
> Sau dacă – cu mâinile – ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii,
> caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor
> boii asemenea boilor, și le-ar face trupuri
> așa cum fiecare din ei își are trupul.[5]

Și ceva mai încolo:

> Etiopienii spun că Zeii lor sunt cârni și negri,
> tracii, că au ochii albaștri și părul roș.[6]

Prin urmare, Zeii nu au și nici nu pot avea asemănări omenești. Și cu atât mai puțin nu ne putem gândi că au îmbrăcăminte omenească și, mai ales, că săvârșesc acțiuni nepermise și nefaste, precum spune mitologia.

> Homer și Hesiod au pus pe seama zeilor
> tot ce, între muritori, e lucru de rușine și hulă:
> hoții, adultere și înșelăciuni reciproce.[7]

În mod analog, este imposibil ca Zeii să se nască, pentru simplul motiv că dacă se nasc, atunci și mor.

> Ci muritorii își închipuie că zeii se nasc și ei,
> că au îmbrăcăminte, glas și înfățișare ca ale lor.[8]

---

[5] Diels-Kranz, 21 B 15. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 197]
[6] Diels-Kranz, 21 B 16. [trad. rom. p. 197]
[7] Diels-Kranz, 21 B 11. [trad. rom. p. 196]
[8] Diels-Kranz, 21 B 14. [trad. rom. p. 197]

Tot imposibil este ca Zeul să umble şi să rătăcească dintr-un loc într-altul, precum Zeii pribegi ai lui Homer.

> Veşnic rămâne în acelaşi loc fără a se mişca cu nimic,
> şi nici nu i se cade să se mute când ici, când colo.[9]

Şi, în sfârşit, diferitele fenomene cereşti şi pământeşti, pe care credinţele populare le identificau cu tot felul de divinităţi, sunt explicate ca fenomene naturale, cum ar fi de exemplu curcubeul, despre care se credea că este Zeiţa Iris:

> Cea care poartă numele de Iris este şi ea un nor,
> – purpuriu, roşu şi verzui la vedere.[10]

Iată că la scurtă distanţă de la naşterea ei, filosofia îşi arată deja toată forţa inovatoare, destramă credinţe de secole considerate a fi foarte statornice, doar pentru că sunt consubstanţiale modului de gândire şi de simţire tipic grecesc, le contestă acestora orice validitate, pe scurt, revoluţionează în întregime modul cum vedea şi-şi plăsmuia Zeii omul din antichitate. Odată cu criticile lui Xenofan, omul occidental nu va mai putea concepe divinul după formele şi măsurile omeneşti.

3. Zeul şi divinul la Xenofan

Dacă, însă, categoriile de care dispunea Xenofan erau suficiente pentru a răsturna concepţia antropomorfică despre Zei, în schimb ele erau insuficiente pentru a determina în

---

[9] Diels-Kranz, 21 B 26. [trad. rom. p. 198]
[10] Diels-Kranz, 21 B 32. [trad. rom. p. 199]

mod pozitiv conceptul de Zeu. După ce negase cu argumente pertinente faptul că Zeul poate fi conceput sub formă umană, el ajunge să afirme că *Zeul este cosmosul.* I-ar fi trebuit o mult mai lungă elaborare a categoriilor speculative pentru a ajunge să conceapă Zeul nu doar ca *altceva decât omul*, ci, de asemenea, ca *altceva decât cosmosul.*

Să vedem, însă, la modul concret, afirmațiile lui Xenofan ce au produs nu puține echivocuri.

Fragmentul 23 sună astfel:

> Unul e Zeul, între zei și oameni cel mai mare,
> nici la chip, nici la minte asemenea muritorilor.[11]

Unii interpreți nu au ezitat să înțeleagă fragmentul în sensul următor: „există un singur Zeu unic" și, prin urmare, să vorbească despre monoteism. Însă, în cazul lor, este vorba despre o interpretare clar anti-istorică.

De fapt, în primul rând, ea este opusă spiritului întregii grecități, căreia problema dacă există un singur Zeu sau mai mulți i-a rămas, așa cum vom vedea, total străină, pentru că, de fapt, ea nu sesiza vreo contradicție în afirmația că Zeul este unul și mai mulți, ci percepea ca foarte natural faptul că divinul, prin însăși natura lui, putea fi exprimat în multiple moduri și se putea manifesta sub forme variate. (Platon însuși va concepe divinul ca fiind multiplu prin esența lui și la fel [va proceda] Aristotel, care tinde spre monoteism mai mult din constrângere, atât timp cât nu șovăie să-i alăture Primului Mișcător, chiar și numai din simple motive de subordonare ierarhică, cincizeci și cinci de alți mișcători coeterni).

---

[11] Pentru diferite exegeze ale fragmentului cf. Zeller.Reale, pp. 84-88. [trad. rom. p. 198]

În al doilea rând, chiar din clipa în care vorbeşte despre « Zeu » la singular, versul lui Xenofan îl compară şi-l aşează deasupra Zeilor la plural. Ba mai mult, în toate fragmentele[12] sale el vorbeşte despre Zeu la singular şi despre Zei la plural, alternându-i fără nicio deosebire. Însă discuţia nu se opreşte aici. Fragmentul 23 a ajuns la noi printr-o sursă creştină[13], interesată exclusiv de modul cum să sublinieze o serie de presupuse concordanţe ale filosofilor antici cu doctrina creştină, având, deci, o croială ce falsifică gândirea originară, pe care însă, din fericire, suntem în măsură să o reconstituim. Aristotel ne spune:

> Cât despre Xenofan, primul dintre ei [Parmenide şi Melissos] care unifică « lumea » [...], el nici nu a clarificat nimic [cu privire la vreunul dintre cele două principii – raţiunea şi materia] [...]. *Privind către întregul Cerului, el afirmă că Zeul şi Unul sunt totuna.*[14]

După cum se observă, Aristotel are, în acest caz, în faţa lui pasajul din care a fost extras fragmentul nostru, care ar fi trebuit să sune astfel:

> Cerul [...] este Unul, Zeul, între Zei şi oameni cel mai mare, nici la chip, nici la minte asemenea muritorilor.[15]

Aşadar, Zeul Unul despre care vorbeşte Xenofan este Zeul-cosmos, care nu exclude, ci admite şi alţi zei sau fiinţe

---

[12] Cf. Zeller-Reale, p. 93 sqq.

[13] Prin Clement, *Stromate*, V, 109 (p. 399, 16 Stählin).

[14] Aristotel, *Metafizica,* A 5, 986 b 21 sqq. (= Diels-Kranz, 21 A 30). [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 62, în contextul de faţă uşor modificat]

[15] Cf. Zeller-Reale, p. 87 sqq.

divine (fie că acestea fac parte din cosmos sau sunt forțe ale cosmosului sau altceva ce nu se poate determina din tot felul de fragmente incomplete). Iar dacă Zeul lui Xenofan este Zeul-cosmos, se înțeleg astfel mai bine și alte afirmații ale filosofului, la fel de cunoscute, cu privire la acesta:

> Întreg vede, întreg gândește, întreg aude.[16]

Și:

> Ci fără trudă, cu tăria gândului, zguduie totul.[17]

În acest fel se înțelege și modul cum ajunge să fie văzută negarea mișcării despre care tocmai am citit:

> Veșnic rămâne în același loc fără a se mișca cu nimic,
> și nici nu i se cade să se mute când ici, când colo.[18]

Toate acestea sunt afirmații care, în baza parametrului de lectură indicat se comentează și se explică perfect: faptul de a vedea, a auzi și a gândi, precum și forța care face să vibreze totul, îi sunt atribuite Zeului mai curând într-o *dimensiune cosmologică* decât umană.

Așadar, Xenofan nu este un monoteist, deoarece vorbește la fel de bine despre « Zeu » și « Zei » la singular și la plural și deoarece niciun grec nu a simțit vreodată vreo antiteză între monoteism și politeism; nu este nici un

---

[16] Diels-Kranz, 21 B 24; cf. Zeller-Reale, p. 79 sqq. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 198]

[17] Diels-Kranz, 21 B 25; asupra fragmentului interpretat în diverse moduri cf. Zeller-Reale, p. 80 sqq. [trad. rom. p. 198]

[18] Diels-Kranz, 21 B 26. [trad. rom. p. 198]

spiritualist, deoarece Zeul său este cosmosul, iar categoria spiritualului se află în întregime dincolo de orizontul speculației sale (și va rămâne necunoscută pentru toți presocraticii); și, drept urmare, el nu este nici măcar un dualist (primul care va contrapune domeniul spiritualului celui material va fi Platon).[19]

Vom ajunge, astfel, să tragem concluzia că Xenofan este un panteist, și mulți au și tras această concluzie. Noi considerăm că o astfel de interpretare se îndepărtează cel mai puțin de adevăr, dar ar fi bine să o nuanțăm ceva mai mult decât o fac susținătorii ei.

Concepția lui Xenofan este mult mai veche iar categoriile *imanenței*, ale *transcendenței*, ale *panteismului* și ale *teismului* presupun achiziții ceva mai hotărâte, care chiar și așa rămân mereu periculoase, în sensul că atunci când ajung să fie aplicate unei gândiri care încă nu le-a dobândit, o circumscriu și o abat în mod fatal spre o direcție anume, riscând să o falsifice.[20] Așadar, adevărul este că Xenofan, dacă a identificat Zeul cu lumea întreagă, a continuat după aceea să vorbească și despre Zei fără a determina raporturile acestora cu acela, și a determinat mai mult decât oricând raporturile dintre Zeul-cosmos și fiecare eveniment și fenomen al cosmosului. Odată ajuns la câteva intuiții, Xenofan s-a oprit acolo, lipsindu-le de toate acele categorii metafizice care numai ele singure i-ar fi permis să meargă mai departe.[21]

---

[19] Cf. Zeller-Reale, p. 104 sqq.
[20] Cf. Zeller-Reale, p. 111 sqq.
[21] Cf. *ibidem*.

4. Fizica xenofaniană

Una din cele mai clare dovezi a ceea ce am spus ne este oferită de aşa-numita „fizică" xenofaniană, pe care cercetătorii s-au străduit s-o pună în legătură cu doctrina Zeului. De fapt, Xenofan nu a produs o fizică în sensul ionienilor, şi, cu atât mai puţin, o fizică a aparenţelor în sens parmenidian.

În anumite fragmente, el a considerat pământul ca fiind principiu:

> Căci toate [*se trag*] din pământ şi toate sfârşesc în pământ.[22]

În schimb, în alte fragmente el vorbeşte despre pământ şi apă în acelaşi timp:

> Pământ şi apă sunt toate câte se nasc şi cresc.[23]

> Căci cu toţii ne-am născut din pământ şi apă.[24]

Se pare că prin pământ (sau pământ şi apă) Xenofan a dorit să explice *doar existenţele terestre*, iar nu cosmosul întreg; cu toate acestea, principiul său este altceva decât *principiul* ionienilor, care căuta să explice realităţile terestre sau întreg cosmosul. Pe de altă parte, dacă el a negat faptul că cosmosul se naşte, se transformă şi se mişcă, nu a negat însă deloc faptul că fiecare lucru în parte din structura cosmosului se

[22] Diels-Kranz, 21 B 27. [trad. rom. p. 198]
[23] Diels-Kranz, 21 B 29. [trad. rom. p. 199]
[24] Diels-Kranz, 21 B 33. [trad. rom. p. 199]

naşte, se transformă şi se mişcă. De aceea, fizica lui nu poate fi nici măcar tot una cu fizica aparenţelor a lui Parmenide.[25]

Probabil că există o urmă de adevăr în teza lui Untersteiner, potrivit căreia concepţia pământ-apă la Xenofan nu este alta decât concepţia despre Gaia, Zeiţa-Glie (de fapt, în limba greacă Gaia asta şi înseamnă Glie, Pământ), care se transformă din mit în *logos*, păstrându-şi încă sensul religios originar.[26] Într-un asemenea caz, fizica xenofaniană s-ar potrivi mult mai uşor cu teologia lui. Oricum, cert este că Xenofan a căutat şi să-şi motiveze fizica prin observaţii riguros ştiinţifice şi că tezele sale fizice nu derivă numai din motivul Gaiei preelenice.

5. Idei morale

Xenofan a exprimat şi idei morale de o înaltă valoare. În mod special el a afirmat, combătând prejudecăţile curente, superioritatea clară a ceea ce noi am numi valorile spirituale, cum ar fi virtutea, inteligenţa, înţelepciunea, faţă de valorile strict legate de viaţă, cum ar fi forţa fizică a atleţilor.[27] Organizarea mai eficientă şi bunăstarea mai mare a cetăţii provin de la cele dintâi, iar nu de la acestea din urmă.

Iată cunoscutul fragment 2 în care el îşi exprimă cu energie aceste idei:

De-ar câştiga cineva o biruinţă cu iuţeala picioarelor

---

[25] Cf. mai jos, pp. 157-160; pentru problemele referitoare la fizica xenofaniană cf. Zeller-Reale, pp. 128-136.

[26] M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1956.

[27] Cf. Diels-Kranz, 21 B 2.

ori în încincita luptă – în Olympia, unde-şi poartă apele
Pisa – ori la trântă
ori în cumplita întrecere căreia-i zic *pancraţiu*,
mai plin de fală s-ar înfăţişa cetăţenilor,
la jocuri ar căpăta loc de frunte,
ar fi hrănit pe cheltuiala obştii
şi Cetatea i-ar da şi un dar, să-i fie amintire.
De toate acestea ar avea parte şi de-ar birui cu caii,
fără să fie vrednic de ele cum sunt eu. Căci mai presus de tăria
oamenilor şi a cailor e înţelepciunea noastră.
Fără temei e o asemenea deprindere
şi nici drept nu-i să se dea întâietate forţei asupra slăvitei înţelepciuni.
Căci şi de s-ar găsi în norod un bărbat cu pumni voinici,
ori straşnic la *pentathlon* şi la trântă,
ori neîntrecut la alergare, – cel dintâi dintre
jocurile unde oamenii-şi încearcă tăria, –
nu pentru aceasta ţara s-ar bucura de o mai bună rânduială.
De pe urma biruinţei câştigate la întrecerile
de pe malurile Pisei, folosul i-ar fi mic;
căci nu cu ea se umplu hambarele Cetăţii.

Dar există şi idei care, deşi frumoase, nu ajung totuşi să fie întemeiate filosofic printr-o consideraţie generală asupra omului: lucrul care vom vedea că se va repeta cu punctualitate la toţi presocraticii.

II. PARMENIDE

1. Cele trei căi de cercetare

Interpretarea de mai sus referitoare la Xenofan ne va ajuta să înţelegem mai bine originalitatea lui Parmenide[1], care nu este un continuator sau un reelaborator al unei gândirii schiţate deja de către alţii, ci este un inovator radical iar, printre presocratici, un revoluţionar. Începând cu el, cosmologia primeşte o lovitură grea, se transformă sau are tendinţa

---

[1] Parmenide s-a născut la Elea, în Magna Graecia. Din indicaţiile cronologice contradictorii ale surselor antice putem scoate la lumină doar faptul că s-a născut în cea de-a doua jumătate a secolului al VI-lea şi a murit cândva către mijlocul secolului al V-lea. La Elea a întemeiat Şcoala care chiar aşa se numeşte, *eleată*, destinată a avea o mare influenţă asupra întregii gândiri greceşti. Sursele noastre ne spun că a fost îndrumat spre filosofie de către pitagoricianul Ameinias (cf. Diogenes Laertios, IX, 21 = Diels-Kranz, 28 A 1); spiritul religios şi mistic este foarte prezent în poemul parmenidian, intitulat şi el la rându-i *Despre Natură*, mai ales în prologul său maiestuos. La fel ca cea mai mare parte a predecesorilor săi, Parmenide s-a ocupat şi de politică. Astfel, ni s-a transmis că acesta a făcut legi pentru concetăţenii săi (cf. Diogenes Laertios, IX, 23 = Diels-Kranz, 28 A 1; cf. şi mărturiile lui Strabon şi Plutarh în Diels-Kranz, 28 A 12). Din poemul parmenidian ne-au parvenit prologul în întregime, aproape toată partea întâi şi fragmente răzleţe din partea a doua. În mod tradiţional, în Parmenide se vedea un rival al lui Heraclit şi se credea că poemul său conţine o accentuată *polemică antiheraclitiană*. Însă, cele mai recente studii au pus în mod decisiv sub semnul îndoielii această convingere. Asupra tuturor problemelor referitoare la cronologia, viaţa, opera şi presupusele raporturi ale lui Parmenide cu Heraclit cf. Zeller-Reale, pp. 165-183.

decisivă de a se transforma în ceva nou şi mai matur, adică într-o *ontologie*.

În poemul său, Parmenide – aşa cum cele mai recente studii au tendinţa de a scoate tot mai mult în evidenţă – pare a fi indicat trei « căi » posibile de cercetare: dintre acestea numai pe una singură a considerat-o cu totul *reală*; pe a doua, însă, a considerat-o cu totul *falsă*; iar pe a treia a considerat-o (sau a încercat s-o considere) oarecum *verosimilă*.

Zeiţa[2] (care este protagonista poemului şi care este imaginată ca Zeiţa ce-i descoperă lui Parmenide întreg adevărul) spune în mod expres la sfârşitul prologului:

> Cuvine-se acum să cunoşti totul
> [1] şi sufletul neînfricat al bine-rotunjitului Adevăr,
> [2] şi părerile muritorilor, în care nu-i crezare adevărată.
> [3] Dar şi aceasta ai s-o înveţi, cum că părerile trebuiau şi ele să fie în chip verosimil, de vreme ce străbat totul în tot chipul.[3]

Trei căi, aşadar: una a adevărului absolut, alta a părerilor false sau a falsităţii absolute şi o a treia a părerilor plauzibile. Să încercăm a le parcurge pe rând împreună cu Parmenide, sau, mai degrabă, împreună cu Zeiţa al cărei profet şi mesager este Parmenide.

---

[2] Parmenide îşi prezintă aşadar mesajul filosofic ca o revelaţie divină. Asupra semnificaţiei autentic religioase a Zeiţei şi a « revelaţiei » sale, cf. Zeller-Reale, pp. 320-334.

[3] Diels-Kranz, 28 B 1, vv. 28-32. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 231]

2. Calea adevărului absolut

Marele principiu parmenidian, care e chiar principiul adevărului, este acesta: *ființa e și nu-i chip să nu fie; neființa nu e și trebuie să nu fie.* Așadar, ființa există și urmează să fie afirmată, neființa nu există și urmează să fie negată, și acesta este adevărul. A nega ființa sau a afirma neființa este, în schimb, falsitatea absolută.

Fragmentul 2 spune:

> Haidem, am să-ți spun (dar tu, ascultându-mi vorba, ia aminte)
> care sunt singurele căi de cercetare ce pot fi gândite:
> una, care afirmă că *este* și că nu-i chip să nu fie,
> e calea Convingerii (ce întovărășește Adevărul);
> cealaltă, care afirmă că *nu e* și că trebuie să nu fie,
> aceasta, ți-o spun, e o cale ce nu poate fi câtuși de puțin cercetată;
> căci nici de cunoscut n-ai putea cunoaște ce nu e (pentru că nu-i posibil),
> nici să-l exprimi...[4]

Iar fragmentul 6:

> Trebuie spus și gândit că ființa este; căci a fi este ‹ posibil ›,
> dar neantul nu e ‹ posibil ›[5] : tocmai ceea ce ți-am poruncit să iei aminte.
> De la această dintâi cale de cercetare te îndepărtez,

---

[4] Asupra fragmentului B 2 cf. Zeller-Reale, pp. 184 sqq. [trad. rom. p. 232]

[5] Propoziția parmenidiană, care constituie marele principiu al școlii eleate, sună astfel în original: ἔστι γὰρ εἶναί μηδὲν δ'οὐκ ἔστι.

> şi apoi încă de la aceea pe care orbecăiesc muritorii neştiutori,
> oameni cu două capete: căci în pieptul lor nepriceperea
> călăuzeşte mintea rătăcită, iar ei sunt purtaţi ca nişte
> surzi şi orbi, prostiţi, gloată fără judecată,
> în ochii căreia a fi şi a nu fi e tot una şi nu-i tot una,
> pentru care în fiece lucru e o cale de întoarcere.

Iar fragmentul 8 începe prin a spune:

> [...] Mai rămâne însă să aduc vorba despre calea
> ce zice că ‹ fiinţa › este [...][6]

În contextul discursului parmenidian fiinţa şi nefiinţa sunt luate în semnificaţia lor deplină şi univocă: fiinţa este *pozitivitatea pură* iar nefiinţa *negativitatea pură*; sau, şi mai bine, fiinţa este pura pozitivitate total lipsită de orice urmă de negativitate şi, viceversa, nefiinţa este opusul absolut al acestei pozitivităţi pure.

Afirmarea fiinţei şi negarea nefiinţei sunt justificate de către Parmenide, aşa cum s-a văzut deja parţial în fragmentul 6, în unicul mod posibil: fiinţa este singurul lucru inteligibil şi exprimabil; orice gândire, pentru a fi gândire, este *gândire a fiinţei*, până într-acolo încât se poate spune că gândirea şi fiinţa coincid, în sensul că nu există gândire care să nu exprime fiinţa. Şi, în mod invers, nefiinţa este ininteligibilă, inexprimabilă, indicibilă şi, prin urmare, imposibilă.

În fragmentul 3 citim:

> [...] căci e tot una a gândi şi a fi.

Iar în fragmentul 8:

---

[6] Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 1-2. [trad. rom. p. 235]

E tot una a gândi şi gândul că ‹ ceva › este;
doar, fără fiinţa în care e exprimat,
nu vei găsi niciodată gândul.
Căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de fiinţă.[7]

În acest principiu parmenidian exegeţii au indicat de multă vreme prima formulare grandioasă a principiului non-contradicţiei, adică a acelui principiu care afirmă imposibilitatea coexistenţei contradictoriilor în acelaşi timp. În cazul nostru, contradictorii sunt tocmai cei doi contradictori supremi « fiinţa » şi « nefiinţa »: dacă fiinţa există, spune eleatul, atunci nu poate exista nefiinţa. Acesta este marele principiu care la Aristotel va fi formulat şi apărat cu străşnicie, şi care va constitui nu doar punctul de plecare al logicii antice, ci al întregii logici a Occidentului. În plus, Parmenide va pune în aplicare principiul aproape exclusiv în valenţa lui ontologică; numai Aristotel îi va dezvolta sistematic valenţele logice şi gnoseologice.

Dacă se reţine bine sensul ce l-am numit integral şi univoc al fiinţei parmenidiene şi, pe de altă parte, sensul integral şi univoc ce îl asumă principiul non-contradicţiei, atunci se va înţelege bine şi faptul că toate sau aproape toate afirmaţiile principale întâlnite în poem nu sunt altceva decât simple consecinţe izvorând din necesitate, odată puse astfel de premise.

Înainte de toate, fiinţa este *increată şi incoruptibilă.*

De fapt, este imposibil să fie creată, în măsura în care, dacă ar fi fost aşa, ar fi trebuit să derive fie din nefiinţă, fie din fiinţă: însă, din nefiinţă este imposibil, pentru că nefiinţa nu există; iar din fiinţă este, de asemenea, imposibil, pentru

[7] Diels-Kranz, 28 B, 34 sqq. (Pentru exegeză cf. Zeller-Reale, pp. 218 sqq.). [trad. rom. p. 236]

că ar exista deja şi nu s-ar mai naşte. Din aceste motive de mai sus este imposibil ca ea să fie supusă corupţiei.

Aşadar, fiinţa nu are nici *trecut* (pentru că în asemenea caz *nu ar* mai *exista*), nici *viitor* (pentru că *nu ar exista* încă), ci ea este prezent etern, fără început şi fără sfârşit. În lungul fragment 8[8] citim:

> [...] Mai rămâne însă să aducă vorba despre calea ce zice
> că ‹fiinţa› este.
> De-a lungul ei, sunt semne în număr mare
> cum că, nenăscută fiind, aceasta e şi nepieritoare,
> întreagă, neclintită şi fără capăt:
> nici nu *era*, nici nu *va fi*, de vreme ce e acum laolaltă,
> una şi neîntreruptă. Ce obârşie i-ai putea găsi?
> Ce fel şi de unde ar fi putut creşte? Căci n-am să te las
> să spui nici să gândeşti
> că ‹ s-a putut ivi › din nefiinţă: nu se poate, într-adevăr,
> spune nici gândi
> că ceea ce nu este ‹ este ›. Şi-apoi ce nevoie ar fi putut-o
> face
> – ivită din nimic – să se nască mai târziu ori mai devreme?
> Aşa că trebuie neapărat ‹ să credem › că este întru totul,
> ori că nu este.
> Şi iarăşi niciodată tăria convingerii nu va încuviinţa
> că din nefiinţă se poate naşte altceva decât nefiinţa. Din
> această pricină,
> Dreptatea n-a lăsat ‹ Fiinţa › nici să se nască, nici să
> piară, slobozind-o din legături,
> ci o ţine bine. Hotărârea în această privinţă stă în alterna-
> tiva:
> *este* sau *nu este*. Hotărât e însă, cum şi trebuie,

[8] Diels-Kranz, 28 B 8 vv. 1-21. [trad. rom. p. 235] (În anumite puncte ne îndepărtăm de lecţiunea Diels-Kranz; pentru justificarea lecţiunii adoptate de către noi a se vedea Zeller-Reale, pp. 195-210).

că, neputând fi nici gândită, nici formulată, una din căi
să fie lăsată la o parte
(căci nu e calea adevărată) şi că cealaltă care zice *este*, e
şi cea adevărată.
Cum ar putea, într-adevăr, să piară ceva care este, cum
ar putea să se nască?
Căci, de s-a născut, nu este, şi nici de trebuie să fie
cândva în viitor.
Astfel naşterea se stinge, iar pieirea e vorbă goală.

Apoi, fiinţa este *indivizibilă şi nemişcată*, stă – după cum spune Parmenide – prinsă în *hotarele legăturii* de către Amarnica Nevoie. Ea este identică în stare şi desăvârşită, iar ca atare nu-i lipseşte nimic, nu are nevoie de nimic, motiv pentru care rămâne locului mereu neclintită.

Nemişcată în hotarele unor cumplite legături,
stă fără început nici sfârşit, de vreme ce Naşterea şi Moartea
au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată.
Aceeaşi în aceeaşi stare zăbovind, zace în sine
şi astfel neclintită, rămâne locului. Amarnica Nevoie
o ţine în strânsoarea hotarului ce-o înconjoară din toate
părţile,
pentru că nu-i îngăduit ca fiinţa să fie neisprăvită:
astfel se face că nu-i lipseşte nimic; căci de i-ar lipsi ceva,
i-ar lipsi totul.[9]

După aceea, fiinţa nu este divizibilă în părţile ei şi, drept urmare, este *toată la fel*, deoarece orice diferenţă implică nefiinţa.

Şi nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel:

[9] Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 26-33. [trad. rom. p. 236]

nici unde nu se află un mai mult ori un mai puţin în stare să-i împiedice continuitatea,
ci toată e plină de fiinţă. În felul acesta e în întregime continuă:
‹ în lăuntru-i › fiinţa se mărgineşte cu fiinţa. [10]

Şi:

Căci nu-i îngăduit ‹ ca fiinţa › să fie ici sau colo cu ceva mai mare sau cu ceva mai mică,
câtă vreme nu există nefiinţa, care s-o împiedice să ajungă la ceva de aceeaşi natură,
iar fiinţa nu-i nici ea într-un loc mai multă, într-altul mai puţină, ci peste tot neatinsă:
ca una care, fiind în aceeaşi măsură în fiece punct, se găseşte în aceeaşi măsură pretutindeni înăuntrul marginilor ei.[11]

Parmenide vorbeşte de mai multe ori despre fiinţa sa ca despre o fiinţă limitată, adică determinată şi finită, dar această caracteristică a ei, provenită dintr-o supoziţie pitagoreică, nu presupune faptul că numai finitul este perfect.

Iar egalitatea şi finitudinea împreună au inspirat în mod evident reprezentarea *în forma sferei*, pe care Eleatul a atribuit-o explicit fiinţei sale:

De vreme ce există un ultim hotar, acesta e împlinit
de jur împrejur, asemenea massei unei sfere bine rotunjite,
în toate părţile ei deopotrivă cumpănită faţă de mijloc.[12]

---

[10] Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 22-25. [trad. rom. p. 236]
[11] Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 46-49. [trad. rom. p. 236]
[12] Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 42-44. [trad. rom. p. 236]

Este evident că o astfel de concepere a ființei presupunea și atributul *unității*. De fapt, Parmenide chiar îl afirmă, dar numai în treacăt[13], fără a insista asupra lui și, mai ales, fără a-l justifica. Așa cum vom vedea mai încolo, Zenon și, în mod special, Melissos vor fi cei care vor insista asupra acestui caracter și-l vor aduce în prim-plan.

Așadar, unicul adevăr este ființa increată, incoruptibilă, întreagă, nemișcată, egală, asemenea unei sfere și unică: restul este doar denominație inutilă:

> [...] Vorbe goale fi-vor dar toate
> câte au fost scornite de muritori cu gândul că-s adevărate:
> nașterea și moartea, a fi și a nu fi,
> schimbarea locului ori a strălucitoarelor culori.[14]

Dar, înainte de a parcurge celelalte două căi, să ne întrebăm ce înseamnă această « ființă » parmenidiană. Este clar că nu e vorba despre o ființă imaterială, așa cum au pretins unii: caracterul sferic și expresii precum *toate sunt pline de ființă*[15] și altele asemenea, o spun în mod destul de elocvent. Nu acesta este motivul pentru care ar fi cazul să insistăm asupra materialității: suntem încă înaintea descoperirii acestor categorii. Și totuși, este clar că ființa parmenidiană este ființa cosmosului, imobilizată și în mare parte purificată, dar încă ușor de recunoscut: este ființa cosmosului fără cosmos, în măsura în care această exprimare poate părea paradoxală.

Diferența dintre această ființă și principiul ionienilor este evidentă. La fel ca principiul ionienilor, ființa parmenidiană este increată și incoruptibilă, dar nu este deloc « principiu »,

---

[13] Diels-Kranz, 28 B 8, v. 6.

[14] Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 38-41. [trad. rom. p. 236]

[15] Diels-Kranz, 28 B 8, v. 24.

deoarece pentru Parmenide nu există un « principiat ». Şi nu există, deoarece în afară de faptul că fiinţa este increată şi incoruptibilă, ea mai este şi *inalterabilă* şi *nemişcată*, în vreme ce principiul ionienilor năştea toate lucrurile, ajungând astfel să se altereze şi să se mişte. Iar în fond şi la urma urmelor nu există « un principiat », pentru că fiinţa este absolut egală, indiferenţiată şi indiferenţiabilă, în vreme ce la ionieni acest principiu năştea lucrurile prin diferenţiere şi transformare. Astfel, fiinţa parmenidiană rămâne într-o poziţie ambiguă: ea nu este nici principiu, nici cosmos, şi nici măcar nu este ceva diferit de fiinţa principiului naturalist şi a cosmosului.

Să vedem însă acum celelalte două căi, ce ne vor ajuta mai bine să înţelegem această poziţie parmenidiană particulară.

3. Calea erorii

Calea pe care am urmat-o mai sus este calea raţiunii şi a logosului: de fapt, logosul şi numai el afirmă fiinţa şi neagă nefiinţa. În schimb, simţurile par să ateste devenirea, mişcarea, naşterea şi moartea, aşadar, fiinţa şi împreună cu ea, nefiinţa. Însă toţi oamenii se bazează tocmai pe simţuri şi din acest motiv Zeiţa denunţă pericolul care derivă din faptul de a te încrede în simţuri împotriva a ceea ce-ţi dictează logosul şi proclamă necesitatea de a urma doar logosul. De fapt, a admite atât existenţa *fiinţei*, cât şi a *nefiinţei* înseamnă, în esenţă, a admite nimicul, motiv pentru care se înţelege mai bine de ce a considerat Parmenide ca fiind foarte apropiate afirmaţiile că nimicul există şi că există fiinţă, dar şi nefiinţă. De fapt, ambele afirmaţii contravin marelui său principiu, datorită admiterii (fie şi în manieră diversă) a posibilităţii

contradictoriului negativ (nefiinţa), care nu poate fi gândită şi exprimată şi care, prin urmare, este absurdă.

Să recităm fragmentul 6:

> Trebuie spus şi gândit că fiinţa este; căci a fi este ‹ posibil ›, dar neantul nu e ‹ posibil ›[5]: tocmai ceea ce ţi-am poruncit să iei aminte.
> De la această dintâi cale de cercetare te îndepărtez,
> şi apoi încă de la aceea pe care orbecăiesc muritorii neştiutori,
> oameni cu două capete: căci în pieptul lor nepriceperea
> călăuzeşte mintea rătăcită, iar ei sunt purtaţi ca nişte
> surzi şi orbi, prostiţi, gloată fără judecată,
> în ochii căreia a fi şi a nu fi e tot una şi nu-i tot una,
> pentru care în fiece lucru e o cale de întoarcere.

Iar fragmentul 7:

> Căci nicicând vreo constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sunt;
> ci depărtează-ţi cugetul de această cale de cercetare.
> Nu lăsa nici ca de-a lungul drumului
> pomenit deprinderea călită în multe încercări
> să te silească a recurge la ochiul ce nu vede, la urechea plină de vuiet
> ori la limbă, ci judecă cu mintea încâlcită pricina de care ţi-am vorbit.
> Mai rămâne însă să aduc vorba despre calea
> ce zice că ‹ fiinţa › este [...]

Prin urmare, rădăcina erorii ce provine din « opinia muritorilor » constă în a admite nefiinţa alături de fiinţă şi în a fi de acord cu posibilitatea trecerii de la una la alta şi invers.

4. A treia cale: explicarea plauzibilă a fenomenelor şi « doxa » parmenidiană

În mod tradiţional gândirea lui Parmenide era considerată a se fi stabilit într-o rigidă poziţie de absolută negativitate în dezbaterile despre *doxa*.[16] Şi totuşi, de curând a reieşit cu destulă claritate faptul că unele fragmente demonstrează că cel dintâi eleat, deşi nega orice fel de validitate opiniei false a muritorilor, nu era însă chiar străin de faptul de a concede « aparenţelor », înţelese ca atare doar prin forţa împrejurărilor, o certă plauzibilitate şi, prin urmare, de a le recunoaşte simţurilor un anumit grad de validitate. În acest caz e nevoie să tragem concluzia, aşa cum am arătat deja, că dincolo de Adevăr şi de Opiniile false ale muritorilor, Parmenide recunoştea posibilitatea unui anumit tip de discurs care căuta a da seama de existenţa unor fenomene şi aparenţe fără a se opune marelui principiu, adică fără a admite, laolaltă, fiinţa şi nefiinţa.

Am citit deja finalul prologului poemului, în care Zeiţa ne spune că, după adevăr şi după opiniile false ale muritorilor Parmenide va trebui să înveţe şi aceasta:

> [...] cum că părerile trebuiau şi ele să fie în chip verosimil,
> de vreme ce străbat totul în tot chipul.[17]

Iar după aceea, spre sfârşitul fragmentului Zeiţa spune:

> Această orânduire, întru totul asemenea aparenţei, ţi-o
> semnalez,

---

[16] În privinţa aceasta, a se vedea *Note asupra interpretărilor date doxei parmenidiene*, în Zeller-Reale, pp. 292-319.

[17] Diels-Kranz, 28 B 1, vv. 31 sqq. [trad. rom. p. 231]

pentru ca nicicând să nu te amăgească părerea muritorilor.[18]

Aici este clar contrapusă expunerea orânduirii lumii plauzibile convingerii pe care o au despre ea muritorii, întocmai ca în prolog.

Dar apoi, pe parcursul expunerii a ceea ce în mod tradițional era considerată a fi opinia falsă a muritorilor, se găsesc modele și formulări ce seamănă foarte bine cu limbajul adevărului: semn că Parmenide nu vorbea pur și simplu despre eroare, pentru care folosește un alt tip de limbaj.

Prin urmare, pe lângă părerea falsă, Parmendie a expus o « părere plauzibilă » și a căutat să înțeleagă fenomenele[19] în felul său propriu. Cum anume?

« Muritorii » au greșit – după cum am văzut – prin faptul că au admis existența ființei și a neființei. În fragmentul 8 ni se spune cu și mai multă hotărâre că muritorii cred în existența a două forme supreme: « lumină » și « întuneric », concepându-le ca fiind contrarii (sub forma ființei și a neființei) și deducând restul din acestea două.

La cine face referire Parmenide când vorbește despre aceste două forme, nu este destul de clar. Oricum, foarte clar este modul cum înțelege el să corecteze greșeala muritorilor:

---

[18] Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 60 sqq. [trad. rom. p. 237]

[19] Reevaluarea *doxei* parmenidiene a fost începută de către Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916); însă noua perspectivă exegetică, din care ne inspirăm și noi parțial, a fost deschisă de către H. Schwabl (*Sein und Doxa bei Parmenides*, în « Wiener Studien », 66 [1953], pp. 50-57) și de către Untersteiner (*La Doxa di Parmenides*, mai întâi în « Dianoia », 2 [1956], pp. 203-221 iar acum în *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Florența 1958, pp. CLXV sqq.).

Învaţă să cunoşti părerile muritorilor.
Aceştia au găsit cu cale să numească două forme
(dintre care, de una nu era nevoie, – aci stă greşeala lor).[20]

Prin urmare, muritorii au greşit, deoarece nu au înţeles că cele două forme de viaţă sunt incluse într-o unitate superioară necesară, şi anume, în unitatea fiinţei.

Astfel, fragmentul 9, atât de prost înţeles în trecut, ne apare acum mai clar:

După ce totul a căpătat numele de lumină şi întuneric,
iar aceste denumiri – potrivit puterilor fiecăreia – s-au
aplicat unui lucru sau altul,
totul e deopotrivă plin de lumină şi de nevăzută noapte,
amândouă egale de vreme ce nu ţine « exclusiv » de una sau de alta.[21]

« Lumină » şi « întuneric » sunt identice, pentru că niciuna dintre ele nu face parte din nimic; drept urmare, *amândouă sunt fiinţe.*

Faptul că aceasta era gândirea parmenidiană ne este confirmat, pe alte baze, în afară de fragmentele citite şi de o informaţie transmisă de către Teofrast, potrivit căreia până şi cadavrul (care face parte din categoria de rece sau de întuneric obscur) are percepţie:

Că percepţia i se pare posibilă chiar cu contrariul [*caldului*] singur, reiese limpede din versurile unde susţine că,

---

[20] Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 53 sqq. [trad. rom. p. 237] Privitor la aceste versuri, cf. ceea ce spunem în Zeller-Reale, pp. 244 sqq. (Exegeza pe care o propunem noi se îndepărtează în mod decisiv de interpretările tradiţionale; a se vedea motivaţiile ei în locul citat mai sus).

[21] Privitor la acest fragment cf. Zeller-Reale, pp. 250; 313 sqq. [trad. rom. p. 237]

din lipsa focului, mortul nu simte lumina, nici căldura, nici sunetele, *dar că simte frigul, tăcerea şi celelalte contrarii.*[22]

Şi oricât de ciudată, ba chiar absurdă, ar părea, afirmaţia că un cadavru încă mai poate avea o anumită percepţie, la o cercetare mai atentă ea ne apare ca o consecinţă cât se poate de logică a premiselor parmenidiene. « Întunericul » obscur (şi frigul) în care ajunge cadavrul nu este totuna cu nefiinţa, sau cu nimicul, ci aşa cum « lumina » (şi căldura) *există* şi, prin urmare, este *fiinţă*, tot astfel se întâmplă şi cu cadavrul, care într-un anumit fel este viu.

5. Aporia structurală a filosofiei parmenidiene

Prin urmare, reconstrucţia lumii fenomenelor ar trebui să provină din respectarea principiului suprem, adică, *din negarea nefiinţei şi afirmarea fiinţei şi numai a fiinţei.* Numai dacă nu cumva această încercare (pe care, datorită puţinelor fragmente rămase din cea de-a doua parte a poemului, nu o mai putem reface în datele ei particulare, ci doar în liniile generale indicate anterior) nu fusese destinată, în mod fatal, să se destrame chiar sub ochii lui Parmenide: odată recunoscute ca « fiinţe », *lumina* şi *întunericul* ar fi trebuit să-şi piardă orice fel de caracteristici diferenţiatoare şi să devină identice, deoarece fiinţa este întotdeauna « egală » şi numai egală, adică identică cu sine însăşi, şi nu admite diferenţe de gen, fie ele calitative ori cantitative. Şi, după cum cele două principii ar fi trebuit să se absoarbă şi să se piardă în mod fatal în unitatea egalizatoare a fiinţei, tot astfel ar fi trebuit să se întâmple şi cu lucrurile ce derivă din ele. Iar odată

[22] Teofrast, *De sensibus*, 1 sqq. (= Diels-Kranz, 28A 46). [trad. rom. p. 227]

recunoscut ca ființă, orice lucru ar fi trebuit ca în calitatea lui de ființă să fie recunoscut în mod necesar ca fiind și increat, incoruptibil și nemișcat. Și totuși, din momentul în care încerca să refacă în mod plauzibil o lume a fenomenelor, adică fără să contravină principiului său de adevăr, Parmenide o golea în mod fatal de toată bogăția ei de lume și o încremenea în imobilitatea ființei.[23]

Dacă marele principiu al lui Parmenide, așa cum fusese formulat de el, salva ființa, pierdea totuși din vedere fenomenele. Așadar, era nevoie ca, după eleați și Parmenide, filosofia să-și găsească noi căi care să-i permită a salva, în afară de ființă, și fenomenele.

[23] O încremenea precum ochiul Gorgonei, ne spune (în *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932, p. 82) G. Calogero, folosindu-se de o foarte frumoasă imagine, pe când vorbea despre Melissos. Dar expresia este la fel de valabilă și pentru Parmenide.

III. ZENON DIN ELEA

1. Naşterea demonstraţiei dialectice

Doctrina lui Parmenide ar fi trebuit să stârnească imediat o serie de polemici aprinse datorită caracterului ei aporetic şi paradoxal. Iar adversarii săi ar fi trebuit să o atace mai ales în punctele ce contrastau în modul cel mai clar cu datele experienţei, şi anume negarea devenirii şi a mişcării precum şi negarea, mai curând implicită decât explicită, dar în orice caz efectivă, a multiplicităţii.

A fost sarcina unui discipol al lui Parmenide, Zenon din Elea[1], să apere doctrina maestrului de aceste atacuri, într-o

---

[1] Zenon s-a născut la Elea, spre sfârşitul secolului al VI-lea sau începutul secolului al V-lea. A fost discipolul lui Parmenide şi, în mod sigur, succesorul acestuia la conducerea Şcolii. Ne este descris ca un om foarte curajos. Iată una din variantele episodului în care Zenon, încarcerat ca urmare a unei încercări de a răsturna de la conducere un tiran, îşi bate joc de respectivul tiran, episod care-i descrie bine caracterul: „Zenon avea un caracter cu adevărat nobil, atât ca filosof, cât şi ca om politic; în orice caz, cărţile lui existente sunt pline de ascuţime. A uneltit să răstoarne pe tiranul Nicearhos (după alţii pe Diomedon), dar a fost prins, după cum spune Heracleides în *Rezumatul din Satyros*. Cu acest prilej, fiind interogat referitor la complicii săi şi la armele trimise la Lipara, el denunţă pe toţi prietenii tiranului, dorind să-l lipsească astfel de sprijinitori. Pe urmă, cerându-i să-i spună ceva la ureche despre anumiţi oameni, îl muşcă de ureche şi n-o lăsă până ce nu fu lovit de moarte [...]" Diogenes Laertios, IX, 26, [trad. rom. de C. I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 292] (= Diels-Kranz, 29 A 1). O altă versiune (*ibid.* 27), însă, ne transmite că şi-ar fi tăiat limba muşcând-o şi ar fi scuipat-o în obrazul tiranului. Aşadar, avea un temperament caustic la fel ca dialectica lui implacabilă. A scris probabil o singură carte, aşa cum reiese din

lucrare ajunsă imediat faimoasă, în care polemica a luat o înfăţişare surprinzător de nouă.

În *Parmenide*, Platon pune în gura lui Zenon această apreciere cu privire la propria-i operă:

> Atunci, Socrate – ar fi spus Zenon –, înseamnă că de fapt n-ai înţeles pe deplin ce vrea cu adevărat scrierea de faţă. Măcar că – precum ogarii aceia din Lacania – adulmeci şi ţii bine urma rostirilor, te înşeli, întâi şi întâi, când afirmi că scrierea mea are trufia de a încerca să-i facă pe oameni să creadă că urmăreşte ceva nemaipomenit; vorba ta, e drept, a prins câte ceva din ce se întâmplă să fie, fiindcă cele scrise de mine *vin efectiv în sprijinul afirmaţiei lui Parmenide şi se ridică împotriva celor ce vor s-o ia în derâdere*, sub motivul că, dacă Unul este, afirmaţia aceasta ar da loc mai multor consecinţe ridicole, ba ar duce chiar la contrariul ei. Scrierea de faţă îi combate, aşadar, pe cei ce pun în joc pluralitatea, răspunzându-le cu aceeaşi monedă, ba chiar cu dobândă, vrând să arate că *propria lor ipoteză, cea a existenţei pluralităţii, dă loc la încă şi mai ridicole consecinţe decât ipoteza existenţei Unului, atunci când amândouă ipotezele sunt cercetate în măsura cuvenită*. Rod al râvnei mele polemice este, aşadar, scrierea mea şi am alcătuit-o în tinereţe, dar cineva mi-a copiat-o hoţeşte, încât nici nu mi-a mai fost dat a hotărî dacă trebuie scoasă la lumină ori nu.[2]

Lăsând la o parte accentul prea mare pus de Platon pe problema unului şi a multiplului (care în mod sigur nu era *tema* prioritară a cărţii lui Zenon, ci doar *una* din teme, pe

---

Parmenidele lui Platon, unde se spune şi că era vorba despre o lucrare compusă în tinereţe. Pentru ulterioare indicaţii cronologice şi biografice referitoare la filosoful nostru cf. Zeller-Reale, pp. 338-343.

[2] Platon, *Parmenide*, 128 b (= Diels-Kranz, 29 A 12). [trad. rom. de Sorin Vieru, *Platon Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, pp. 85-86]

care însă Platon o subliniază astfel deoarece aceasta era tema dialogului său), trebuie să spunem că în dialog caracterizarea metodei lui Zenon este perfectă: cautarea unui punct de sprijin în tezele lui Parmenide are scopul de a respinge tezele contrarii.

Ia naştere, astfel, acea metodă demonstrativă care, în loc să demonstreze direct o teză dată, plecând de la principii determinate, caută să o facă reducând la absurd teza contradictorie.

Zenon s-a folosit de această metodă cu o asemenea abilitate încât i-a uimit pe antici. Până şi Platon, fie dintr-un neîndoielnic sentiment de admiraţie, fie însoţindu-şi cuvintele de nelipsitul bold al ironiei sale, ne spune despre Zenon că:

> [...] arta cu care el vorbea era într-atât de mare încât aceleaşi lucruri le apăreau ascultătorilor asemănătoare şi neasemănătoare deopotrivă, când unice şi când multiple, când nemişcătoare când mişcându-se.[3]

Iar Aristotel îl va considera născocitorul dialecticii.[4]

2. Raţionamentele dialectice contra mişcării

Raţionamentele lui Zenon ce ne-au fost transmise fac referire la problema mişcării şi a multiplului.

Cele mai cunoscute au devenit mai ales raţionamentele contra mişcării, pe care Aristotel s-a străduit să le combată.

---

[3] Platon, *Phaidros*, 261 d (= Diels-Kranz, 29 A 13). [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Phaidros*, Ed. Humanitas, 1993, pp. 114-115]

[4] Cf. Diogenes Laertios, VIII, 57; IX, 25 şi Sextus Empiricus, *Contra mathem.*, VII, 6 (= Diels-Kranz, 29 A 10). Asupra semnificaţiei şi valorii dialecticii zenoniene cf. Zeller-Reale, pp. 349 sqq.

Primul raţionament, numit raţionamentul « dihotomiei » susţine faptul că mişcarea este absurdă şi imposibilă, deoarece pentru a ajunge la o ţintă anume un corp trebuie să ajungă mai întâi la jumătatea distanţei ce o are de parcurs; dar pentru a ajunge la această jumătate, trebuie să ajungă la jumătatea acestei jumătăţi, iar mai întâi de aceasta la jumătatea jumătăţii acelei jumătăţi, şi tot aşa până la infinit, căci mereu există o jumătate a jumătăţii.

Iată cea mai clară explicaţie a acestui raţionament, pe care ne-au transmis-o anticii:

> Primul raţionament este acesta: dacă există mişcare, este necesar ca mobilul să parcurgă o infinitate de distanţe într-un timp finit. Însă aceasta este imposibil, prin urmare, mişcarea nu există. Zenon îşi demonstra propoziţia afirmând că ceea ce se mişcă trebuie să parcurgă o anumită distanţă. Dar pentru că orice distanţă este divizibilă la infinit, ceea ce se mişcă trebuie să străbată mai întâi jumătatea distanţei pe care o parcurge iar după aceea restul. Dar înainte de a fi parcurs toată jumătatea acelei distanţe, trebuie să străbată jumătatea aceleia şi iarăşi jumătatea acesteia din urmă. Iar dacă jumătăţile sunt infinite pentru faptul că din orice distanţă dată este posibilă extragerea unei jumătăţi, atunci este imposibilă parcurgerea unor distanţe infinite într-un timp finit [...] Aşadar, dat fiind faptul că orice mărime admite existenţa unor diviziuni infinite, este imposibilă parcurgerea oricărei mărimi într-un timp finit.[5]

Cel de-al doilea raţionament, numit « Ahile », susţine că mişcarea este atât de absurdă încât, ipotetic vorbind, dacă ne-am imagina şi dacă l-am pune pe Ahile cel iute de picior

[5] Simplicius, *In Arist. Phys.*, 1013, 4 sqq. A se vedea texte şi exegeze ulterioare în Zeller-Reale, pp. 378 sqq.

să se ia la întrecere cu o broască țestoasă, ar reieși că acesta nu ar putea niciodată să o ajungă din urmă, deoarece aceleași dificultăți observate la primul raționament s-ar ivi și acum sub o altă formă: Ahile ar trebui mai întâi să ajungă în punctul în care se afla broasca țestoasă la plecare, apoi pe rând în punctul în care aceasta se afla pe când Ahile ajunsese la punctul ei inițial de plecare, și apoi în cel de-al treilea punct în care aceasta se afla pe când Ahile ajunsese la al doilea punct, și tot așa până la infinit.

Iată cum ne redă raționamentul Aristotel:

> Al doilea raționament este cel numit Ahile. Acest raționament spune că niciodată lucrul care se mișcă mai încet nu va fi prins de cel care se mișcă mai repede, pentru că este necesar ca lucrul care-l urmează pe celălalt să atingă primul punct de unde a pornit cel care fuge, astfel încât mereu, în mod necesar, lucrul mai încet va fi înaintea celui mai repede. Este același raționament cu dihotomia. Și se deosebește prin aceea că nu împarte în două mărimea luată. Concluzia că lucrul care se mișcă mai încet nu este prins este dedusă prin raționament, și se întâmplă în același fel ca în dihotomie, pentru că în amândouă cazurile se întâmplă să nu ajungă la limită, când o mărime este divizată într-un oarecare fel, ci se adaugă că nici acel erou din tragedie, foarte iute la picior, nu va putea ajunge, în urmărire lucrul mai încet, astfel că în mod necesar, dezlegarea va fi aceeași.[6]

Al treilea raționament, numit raționamentul « săgeții » demonstrează că o săgeată, pe care opinia comună o crede ca fiind în mișcare, în realitate stă pe loc. De fapt, în fiecare

[6] Aristotel, *Fizica*, Z 9, 239 b, 14 sqq. [trad. rom. de N.I. Barbu, *Fizica*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1966, p. 160] (reluat parțial în Diels-Kranz, 29 A 26)

clipă din care i se compune durata zborului, săgeata ocupă un spațiu identic; dar, ceea ce ocupă un spațiu identic este în stare de repaus, prin urmare, așa cum este în stare de repaus în fiecare clipă, tot astfel este și în totalitatea acestora.

Iată cum ne redau acest raționament Aristotel și Simplicius:

> Al treilea este [...] că săgeata în mișcare stă pe loc. Astfel, aceasta se deduce din presupunerea că timpul este compus din clipe, căci dacă nu se admite aceasta, nu va mai exista raționamentul. [...] Zenon ‹ însă › face un paralogism. Astfel, zice el, dacă întotdeauna orice lucru este în repaus sau în mișcare, și este în repaus când se află într-un loc egal, iar lucrul purtat se află întotdeauna în clipă, trebuie să știm că săgeata în zbor este nemișcată.[7]

> Raționamentul lui Zenon, plecând de la premisa că tot ceea ce ocupă un spațiu identic cu sine însuși fie este în mișcare, fie în stare de repaus pare a oferi următoarea dezlegare a faptului că nimic nu se mișcă în fiecare clipă și că mișcătorul ocupă mereu în aceeași clipă un spațiu identic: săgeata în mișcare ocupă în fiecare clipă un spațiu identic cu ea însăși, și-la fel pe toată durata mișcării ei. Dar, ceea ce ocupă într-o clipă un spațiu identic cu sine însuși, nu se mișcă, deoarece nimic nu se mișcă în clipă. Prin urmare, săgeata în mișcare, dat fiind faptul că nu este în mișcare, nu se mișcă pe toată durata mișcării sale.[8]

Cel de-al patrulea raționament, numit raționamentul «*stadion*-ului» arată, în schimb, relativitatea vitezei și, prin

---

[7] Aristotel, *Fizica*, Z 9, 239 b 30 sqq. [trad. rom. p. 161] (= Diels-Kranz, 28 A 27)

[8] Simplicius, *In Arist. Phys.*, 1015, 19 sqq. A se vedea textele și exegezele ulterioare în Zeller-Reale, pp. 383 sqq.

urmare, a mişcării înseşi pentru care viteza este o proprietate esenţială. Odată cu această demonstrare a relativităţii, el exclude obiectivitatea şi, prin urmare, realitatea mişcării.[9]

Şi, probabil, un al cincilea raţionament[10] este cel cuprins în fragmentul 4, unde citim:

> Ceea ce se mişcă, nu se mişcă nici în locul unde e, nici în locul unde nu e.[11]

Nu se mişcă în locul unde e deoarece, dacă este în locul în care este, atunci e în stare de nemişcare; nu se mişcă în locul unde nu e deoarece nu este; prin urmare, mişcarea este imposibilă.

3. Raţionamentele dialectice împotriva multiplicităţii

Zenon se folosise de un procedeu analog pentru a demonstra imposibilitatea faptului ca fiinţa să fie multiplă sau ca să existe o multiplicitate de fiinţe.[12] Raţionamentele principale tindeau să demonstreze că pentru a exista multiplicitate, ar trebui să existe mai multe *unităţi* (multiplicitatea e alcătuită dintr-o mulţime de unităţi); însă, raţionamentul demonstrează că astfel de unităţi (a căror existenţă pare a o

---

[9] A se vedea textele şi exegezele în Zeller-Reale, pp. 391 sqq.

[10] Cf. H.D.P. Lee, *Zeno of Elea*, Cambridge 1936 (1967²), pp. 42 şi 66. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 276]

[11] Mulţi cercetători nu-l consideră un argument independent, ci doar un « aspect » al celui de-al treilea. A se vedea şi Epifanie, *Adv. haeres.*, III, 11 in Diels, *Doxographi Graeci*, p. 590, 20.

[12] Pentru o expunere detaliată a raţionamentelor şi o trecere în revistă a diferitelor exegeze cf. Zeller-Reale, pp. 354-375.

atesta până şi experienţa comună) sunt de negândit deoarece duc la contradicţii imposibil de rezolvat şi, prin urmare, sunt absurde şi, de aceea, nu pot exista.

Sensul acestui raţionament este exprimat cu claritate în această mărturie veche:

> Ridicându-se împotriva celor ce luau în derâdere învăţătura dascălului său Parmenide, potrivit căreia fiinţa e una, şi împărtăşind această învăţătură, Zenon eleatul încerca să arate că, în domeniul fiinţei, e cu neputinţă să existe pluralitate. „Dacă am admite pluralitatea, argumenta el, de vreme ce o pluralitate e alcătuită din mai multe unităţi, urmează în chip necesar că trebuie să existe mai multe unităţi din care s-a ivit pluralitatea. Dacă vom fi arătat, prin urmare, că e cu neputinţă să existe mai multe unităţi, va fi lămurit că e cu neputinţă să existe pluralităţi: doar pluralitatea din unităţi ‹ îşi trage fiinţa ›. Dar, dacă e cu neputinţă să existe pluralitate, – dat fiind că, în chip necesar, trebuie să existe sau unitate sau pluralitate, iar pluralitatea nu e cu putinţă, – urmează că există unitatea"[...][13]

Pentru susţinerea acestei teze generale a lui, Zenon aducea cel puţin patru raţionamente speciale, care merită să fie reproduse aici ca să ne putem da seama pe deplin de sensul dialecticii sale.

Un prim raţionament demonstra faptul că, dacă fiinţele ar fi fost multiple, ar fi trebuit să fie toate în acelaşi timp *infinit de mici*, dar şi *infinit de mari*:

> [...] dacă ‹ fiinţele › sunt multe, ele trebuie să fie numaidecât mici şi mari: mici, până a nu mai avea mărime [=

[13] Philoponos, *In Arist. Phys.*, 42, 9 sqq. (= Diels-Kranz, 29 A 21). [trad. rom. p. 270 sq.]

infinit de mici] şi mari, până a fi nemărginite [=infinit de mari].[14]

Şi chiar aşa este! Fiecare dintre multele fiinţe, pentru a putea fi cu adevărat unu, ar trebuie să nu aibă nici mărime, nici greutate, nici masă (deoarece, altminteri, ar fi divizibile în părţi şi, prin urmare, nu ar mai fi unu). Dar un astfel de unu, mic la infinit până la a ajunge să fie total lipsit de mărime, nu este nimic. Tot atât de adevărat este că, dacă un astfel de unu se adaugă la ceva, nu determină creşterea acelui ceva, iar dacă se ia din ceva, nu determină diminuarea acelui ceva; de fapt, numai nimicul dă asemenea rezultate. Pe de altă parte, nu este nici măcar posibil să gândim unul ca fiind înzestrat cu mărime întrucât orice mărime, oricât de mică ar fi, nu este divizibilă numai în părţi, aşa cum s-a spus deja, ci este divizibilă în părţi *infinite*, iar ceea ce are părţi infinite ar trebui să fie infinit în mărime.[15]

Un al doilea raţionament, analog celui dintâi, demonstrează că, dacă s-ar admite multiplicitatea fiinţelor, acestea ar trebui să fie în acelaşi timp finite şi infinite *în număr* (pe lângă faptul de a fi finite şi infinite în mărime), ceea ce este absurd.

Iată textual cuvintele lui Zenon:

> Dacă ‹ fiinţele › sunt multe, e necesar să fie *atâtea câte* sunt, şi nu mai multe, nici mai puţine. Iar dacă sunt câte sunt, sunt *numărate*. Dacă sunt multe, fiinţele sunt *nenumărate*: căci printre ele se găsesc mereu alte ‹ fiinţe ›, şi tot aşa,

[14] Diels Kranz, 29 B 1 (vol I, p. 255, 21 sqq.). [trad. rom. p. 275]
[15] Cf. Zeller-Reale, pp. 354 sqq.

printre acestea altele. În felul acesta, ființele sunt nenumărate.[16]

Un al treilea raționament se centra pe negarea spațiului (acesta este condiția existenței multiplicității), așa cum reiese din fragmentul de mai jos ajuns până la noi:

> Dacă spațiul există, va trebui să se găsească și el în ceva; ființa trebuie să se găsească în ceva; dacă însă spațiul se numără și el printre ființe în ce va sta? De bună seamă că într-un alt spațiu, și acesta într-altul, și așa mai departe. Așadar, spațiul nu există.[17]

Un al patrulea raționament nega multiplicitatea bazându-se pe comportamentul contradictoriu pe care-l au mai multe lucruri împreună față de fiecare dintre ele (sau față de o parte din ele) luate în mod singular. De exemplu, mai multe grăunțe în cădere produc zgomot, în vreme ce un singur grăunte (sau o parte a acestuia) nu produce. Dar dacă proba experienței ar fi adevărată, nu ar putea exista asemenea contradicții, iar un grăunte (sau o parte a acestuia) ar trebui să producă zgomot în cădere, păstrând proporția cuvenită, după cum îl produc mai multe grăunțe.

Iată cum ne transmite acest raționament o mărturie din Antichitate:

> În felul acesta răspunde și la întrebarea pe care Zenon eleatul o punea sofistului Protagora.

---

[16] Diels-Kranz, 29 B 3. Pentru diferitele exegeze propuse în cazul acestui argument cf. Zeller-Reale, pp. 360 sqq. [trad. rom. p. 276]

[17] Simplicius, *In Arist. Phys.*, 562, 1 sqq.; cf. Zeller-Reale, pp. 368 sqq. [trad. rom. p. 272]

- Spune-mi, Protagora, zicea el, un grăunte de mei ori a zecea mia parte dintr-un grăunte, lăsate să cadă, fac oare zgomot?

Şi cum acela răspundea că nu:

- Dar o baniţă de mei, în cădere, face zgomot ori ba?

De data aceasta răspunzând afirmativ, din nou l-a întrebat:

- Cum adică, să nu existe o proporţie între o baniţă de mei şi un singur grăunte ori a zecea mia parte a unui grăunte?

Acela răspunzându-i că există:

- Dacă-i aşa, a mai zis, aceleaşi proporţii să nu fie şi între sunete? Cum e cu corpurile sonore, la fel şi cu sunetele. Iar de-i aşa, dacă baniţa de mei face zgomot, va face zgomot şi un singur grăunte ori a zecea mia parte a unui grăunte.

În felul acesta îşi formula întrebarea Zenon.[18]

4. Importanţa lui Zenon

Rezultatele speculaţiei lui Zenon sunt importante.

În mediul eleat el a contribuit la deplasarea tematicii legate de cuplul suprem fiinţă / nefiinţă, asupra căruia se concentrase Parmenide, asupra celuilalt cuplu unu / multiplu, care în metafizica ulterioară va avea o mare însemnătate. Zenon a determinat apariţia tematicii unu / multiplu în mod dialectic. Melissos o va recupera în mod sistematic.

În afară de strânsa polemică pe care Zenon a dus-o împotriva aparenţelor fenomenale ale multiplului şi ale mişcării, prin demonstrarea contradictorietăţii lor intrinseci,

[18] Simplicius, *In Arist. Phys.*, 1108, 18 sqq. (= Diels-Kranz, 29 A 29); cf. Zeller-Reale, pp. 374 sqq. [trad. rom. pp. 274-275]

el trebuia să elimine structural orice posibilitate de a le acorda acestora un anumit grad de credibilitate, fie el şi relativ (chiar şi acel grad relativ de credibilitate pe care-l admisese Parmenide în cazul fenomenelor), astfel încât *doxa* trebuia să reiasă ca fiind ceva cu totul fals. Chiar şi în acest caz, Melissos va duce discursul zenonian la consecinţele lui extreme, negând în mod sistematic (nu numai dialectic) şi declarând lumea fenomenelor ca fiind pur iluzorie.

Cât priveşte dialectica zenoniană, aceasta a avut o puternică influenţă în afara Şcolii eleate, şi anume asupra sofisticii, asupra metodei socratice, asupra megaricilor, şi, în general, a contribuit, într-o manieră greu de trecut cu vederea, la formarea diferitelor tehnici de argumentare şi la naşterea logicii. Demonstraţia care se va numi *prin absurd* este, în esenţă, o descoperire a lui Zenon.

IV. MELISSOS DIN SAMOS

1. Sistematizarea eleatismului

Melissos[1] poate fi definit drept « sistematizatorul » gândirii eleate. Din raţiuni poetice, Parmenide a lăsat indeterminate anumite atribute ale fiinţei, dar mai ales le-a lăsat pe unele pur şi simplu în stadiul de afirmare iar nu deduse, sau cel puţin deduse la modul imperfect. Şi a făcut până şi afirmaţii ce erau în contrast cu

---

[1] Melissos din Samos s-a născut spre sfârşitul secolului al VI-lea sau în cei dintâi ani ai secolului al V-lea (aşa cum am demonstrat de curând după o reexaminare a surselor: cf. Reale, *Melisso, Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1970, cap. I, *passim*). A fost un foarte priceput amiral şi un om politic valoros. În 442 î.C., fiind numit de către concetăţenii săi strateg ca urmare a unei confruntări cu Atena, s-a luptat cu flota lui Pericle şi a învins-o. A scris un tratat filosofic cu titlul *Despre Natură sau despre Fiinţă*, în care sistematiza, într-o manieră exactă şi penetrantă, doctrina Şcolii eleate, care fusese expusă poetic de către Parmenide şi apărată dialectic (dar numai într-un sens negativ) de către Zenon, şi care avea nevoie de o serie de precizări şi lămuriri. Opera lui Melissos o precede aproape în mod cert pe cea a pluraliştilor şi constituie punctul real şi ideal de plecare fie pentru doctrina lui Empedocle, fie pentru doctrina lui Anaxagora, fie pentru doctrina atomiştilor. Dacă Aristotel polemizează împotriva lui Melissos şi îl judecă într-o manieră dură, aceasta ţine de raţiuni stric doctrinare: Melissos şi-a centrat întreaga speculaţie pe conceptul de *infinit* înţeles ca ceea ce este absolut real, în vreme ce Aristotel a negat cu fermitate realitatea şi actualizarea la infinit. Iar dacă interpreţii moderni l-au urmat pe Aristotel, prin aceasta au comis eroarea metodologică de schimbare a judecăţii teoretice a Stagiritului cu una istorică. Privitor la toate aceste probleme a se vedea lucrarea noastră *Melisso e la storia della filosofia* greca, în *Melisso, Testimonianze e frammenti*, pp. 1-268 şi *passim*.

principiile sistemului. Zenon – după cum am văzut – s-a limitat la o apărare indirectă, la o susținere a doctrinei, reducând la absurd tezele adversarilor. Melissos, în schimb, a căutat să dea o formă sistematică doctrinei, într-o proză clară, să-i deducă cu rigoare toate atributele și să corecteze ceea ce nu se potrivea, ori se potrivea prost cu fundamentele sistemului.

2. Atributele ființei și deducerea lor

Melissos a înțeles ființa în același fel ca Parmenide și asemenea lui i-a demonstrat caracterul increat și incoruptibil. Dar, cu toate acestea, în loc să conceapă eternitatea acestei ființe concentrată integral în clipa atemporală, fără trecut și fără viitor, el a preferat să o dilate la infinit și să o conceapă ca pe un « veșnic era, ceea ce era, și veșnic va fi », după cum se citește în fragmentul 1:

> Veșnic era, ceea ce era, și veșnic va fi. Căci de s-ar fi născut, ar trebui ca înainte de a se fi născut să nu fi fost nimic; dacă însă n-ar fi fost nimic, în niciun chip nu s-ar fi putut naște ceva din nimic.[2]

Mulți cercetători au fost de părere că formula melissiană « veșnic era, ceea ce era, și veșnic va fi » reintroducea în discurs temporalitatea. Dar această părere este greșită, deoarece Melissos își înțelege ființa ca ceva strict aprocesual, pe deplin actualizat din veșnicie și pentru veșnicie, iar prin sintagma « veșnic era » și « veșnic va fi » el înțelege doar să

[2] Cf. Diels-Kranz, 30 B 1. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, p. 301]

sublinieze ramificațiile infinite ale eternului (însăşi teologia creştină, pentru a exprima conceptul de etern, va face referire, de atunci încolo, la formula melissiană).[3]

Dar noutatea cea mai mare a lui Melissos este, fără nicio îndoială, afirmația că ființa e *infinită*. Parmenide numise ființa *finită* doar ca un gest de reverență față de presupunerea (de origine pitagoreică, iar mai apoi moştenită de toată gândirea greacă) că infinitul este imperfect iar finitul perfect. Melissos, însă, are următorul raționament:

> De vreme ce, aşadar, nu s-a născut, este şi veşnic era şi veşnic va fi, şi n-are început nici sfârşit, ci e nesfârşit. Căci de s-ar fi născut, ar avea început (născut, ar fi trebuit să înceapă odată) şi sfârşit (născut, ar fi trebuit să sfârşească odată); de vreme ce, însă, n-a început nici nu s-a sfârşit, veşnic era şi veşnic va fi, şi început n-are, nici sfârşit; căci veşnic nu poate fi ce nu e totul.[4]

Aici, propoziția cu caracter concluziv este ultima: în măsura în care este *totul*, ființa este *şi* eternă *şi infinită*. În termeni moderni s-ar spune: în măsura în care este *absolută*, ființa este in-finită atât în sensul de extensie a eternului, cât şi în sensul de extensie a spațiului. În plus, Melissos a precizat că, dacă ar fi fost limitată, ființa ar fi trebuit să fie mărginită de vid, adică de neființă, fapt imposibil de gândit.[5]

În afară de eternă şi de infinită, ființa este *una*. Chiar şi în stabilirea acestui atribut Melissos inovează, pentru că, după cum ştim deja, Parmenide i-a afirmat atributul fără, însă, a-l deduce; iar Zenon a făcut aceasta doar din punct de

---

[3] Cf. Reale, *Melissos*, pp. 34-65.

[4] Diels-Kranz, 30 B 2; cf. Reale, *Melissos*, pp. 60-98. [trad. rom. p. 301]

[5] Cf. B 4 a; Reale, *Melissos*, pp. 98 sqq.

vedere dialectic. Ființa este unu *în calitatea ei de infinită*, așa cum citim în fragmentul 6 (tocmai acesta este unul din argumentele de care s-a folosit teologia creștină pentru a demonstra unicitatea lui Dumnezeu):

> Dacă ființa e nesfârșită, trebuie să fie una. Altminteri, dear fi două, n-ar mai putea fi nemărginită, ci una alteia și-ar pune margini.[6]

În plus, după cum o voia Parmenide, ființa este *neîntreruptă*, *inalterabilă* atât din punct de vedere calitativ, cât și cantitativ, și *nemișcată*. Toate aceste caracteristici sunt deduse mai bine decât Parmenide, mai ales cea din urmă:

> Apoi nici gol nu există în ceva; căci golul e nimic și nimicul n-are cum fi. Nici de mișcat nu se mișcă ființa; căci într-adevăr, n-are unde-și face loc, ci e plină. Dacă există gol, și-ar fi putut face loc în el; de vreme ce, însă, nu există, n-are unde-și face loc.[7]

Și, în sfârșit, Melissos a numit ființa *incorporală*:

> Dacă dar este, trebuie să fie una; dacă e una, *trebuie să n-aibă trup*. Căci de-ar avea grosime, ar avea și părți, și-atunci n-ar mai fi una.[8]

Cercetătorii s-au străduit mult să dea un înțeles corect din punct de vedere istoric acestei afirmații a lui Melissos.[9] Ființa nu are trup, nu atât pentru faptul că este de ordin

---

[6] Diels-Kranz, 30 B 5 și B 6; cf. Reale, *Melissos*, pp. 105, 123. [trad. rom. p. 302]

[7] Diels-Kranz, 30 B 7, § 7. [trad. rom. p. 303]

[8] Diels-Kranz, 30 B 9. [trad. rom. p. 304]

[9] A se vedea documentația în Reale, *Melissos*, pp. 193-225.

spiritual, ci mai mult pentru că este *una* şi *infinită*, iar ca atare nu este determinată nici de limite interne, nici de limite externe, nici măcar de limitele acelei « sfere perfect rotunde » de tip parmenidian. Aşadar, a nu avea corp coincide cu a nu avea limite, cu a avea *mărime infinită*. Prin urmare, Melissos *nu* este un spiritualist, aşa cum susţinuse cineva (sintagma « nu are trup » are un cu totul alt înţeles decât sintagma « nu are materie »); nu este nici măcar cazul să-l numim materialist, aşa cum au spus alţii. La fel ca Parmenide şi ca restul presocraticilor, Melissos încă se situează dincoace de distincţia cu care operează aceste categorii, iar din punct de vedere istoric este greşit să doreşti a-l judeca în funcţie de acestea. Dar, la fel de adevărat este că, potrivit modului de aplicare a acestor categorii, fiinţa melissiană (şi fiinţa eleată, în general) ne apare ca fiind când de ordin spiritual, când de ordin material; ceea ce demonstrează că, propriu-zis, ea nu este nici una, nici alta, sau, mai bine spus, că are caracteristici ce se adună la un loc atât din partea uneia, cât şi din partea alteia. Oricum, prevalează acele determinări cu caracter fizic.

3. Eliminarea sferei experienţei şi a « doxei »

Ultima inovaţie a lui Melissos este eliminarea sistematică a lumii simţurilor şi a *doxei*. Iată raţionamentul său cuprins în celebrul fragment 8. *a)* Mulţimea de lucruri atestate de simţuri ar exista cu adevărat, iar conştiinţa noastră sensibilă ar fi adevărată, cu o singură condiţie: aceea ca fiecare din aceste lucruri să rămână mereu precum ne-au apărut din capul locului, adică, cu condiţia că ele să rămână veşnic aşa cum sunt, să nu se transforme, să nu se nască, să nu se preschimbe. Cu alte cuvinte, s-ar putea crede în

multiplicitate doar cu condiția ca aceasta să fie totuna cu Ființa unică. *b*) Dimpotrivă, însă, noi constatăm chiar pe baza conștiinței noastre empirice că lucrurile ce se constituie în obiect de percepție sensibilă nu rămân niciodată așa cum sunt, ci sunt supuse schimbării, iau naștere și se preschimbă din starea lor în mod continuu, adică, tocmai contrariul a ceea ce ar pretinde statutul ființei și al adevărului. *c*) Așadar, există o contradicție între ceea ce, pe de o parte, rațiunea recunoaște ca fiind o condiție absolută a ființei și a adevărului, și ceea ce, pe de altă parte, atestă simțurile și experiența. *d*) Contradicția este eliminată de Melissos prin negarea fermă a validității simțurilor și a ceea ce proclamă ele (căci, în esență, simțurile proclamă neființa), spre deplinul folos a ceea ce proclamă rațiunea. *e*) Prin urmare, singura realitate este Ființa unică; multiplul ipotetic ar putea exista doar dacă ar fi asemenea Ființei unice. Afirmație ce ar trebui să o avem în vedere pentru a-i putea înțelege pe pluraliști:

> De-ar fi ființele, ar trebui să fie așa cum e ființa unică.

Merită să citim în întregime acest mare fragment în care îndrăzneala *logos*-ului eleat atinge punctul extrem:

> Raționamentul acesta e dovada cea mai de seamă că ființa e una singură; dar dovezi sunt și cele ce urmează. Într-adevăr, chiar multe de-ar fi ființele, ar trebui să fie și acestea așa cum spun că e ființa unică. Căci dacă există pământ și apă și aer și foc și fier și aur și viu și mort și negru și alb, și toate acestea există, iar noi vedem și auzim drept, trebuie ca fiecare să fie așa precum ne-a apărut din capul locului, să nu se schimbe, nici să se prefacă, ci veșnic să rămână cum e. Dar noi pretindem că vedem, auzim și înțelegem drept. Și totuși caldul ni se pare că se face rece și

recele cald, şi tarele moale şi moalele tare, – că însufleţitul moare şi se naşte din neînsufleţit; că toate acestea sunt supuse schimbării şi că ceea ce a fost nu-i totuna cu ceea ce este, dar că fierul, cât e el de tare, în atingere cu degetul se roade, şi tot aşa şi aurul şi piatra şi tot ce ni se pare vârtos; aşijderi că, din apă, se face pământ şi piatră: de unde rezultă că nici de văzut nu vedem, nici de cunoscut nu cunoaştem câte există. Toate acestea nu se potrivesc aşadar unele cu altele. Într-adevăr, abia apucăm să spunem că fiinţele sunt de felul lor multe, avându-şi înfăţişarea şi tăria lor statornicită o dată pentru totdeauna, şi ne şi pare că toate se prefac şi se schimbă din starea în care le-am văzut pe fiecare. E limpede, prin urmare, că nu drept vedeam cele ce vedeam şi că nu pe drept ni se pare că fiinţele ar fi multe; căci, dac-ar fi cu adevărat, nu s-ar preface, ci ar fi fiecare aşa cum ne-a apărut. Doar mai tare decât adevărata existenţă, nimic nu poate fi. Dacă, pe de altă parte, ceva se preface, ce era se duce şi vine la iveală ce nu era. Încât, chiar mai multe de-ar fi fiinţele, ar trebui să fie aşa cum e fiinţa unică.[10]

În acest fel, eleatismul sfârşeşte prin a afirma existenţa unei fiinţe veşnice, nemărginite, unice, neîntrerupte, nemişcate, incorporale (în sensul explicat anterior), care exclude posibilitatea oricărei multiplicităţi, deoarece elimină din scurt orice pretenţie a fenomenelor de a se face recunoscute.

Este clar că Fiinţa aşa cum a fost ea descrisă de către eleaţi poate fi doar fiinţa Zeului, adică *o fiinţă privilegiată, iar nu toată fiinţa*. Însă, eleaţii nu au putut face o distincţie între fiinţa Zeului şi fiinţa lumii, şi, ca atare între Zeu şi lume, fiindă pentru ei « fiinţa » nu putea să aibă decât *un singur sens*,

[10] Diels-Kranz, 30 B 8, §§ 2-6; a se vedea aprofundările aduse problemelor ridicate de acest fragment în Reale, *Melissos*, pp. 226-252. [trad. rom. p. 304]

sensul integral. Ei ar fi putut ieşi din aporie doar dacă făceau o distincţie între una şi cealaltă, adică dacă făceau o distincţie între diferitele înţelesuri şi planuri ale fiinţei. Dar, încă nu era timpul pentru asemenea distincţii.

După cum se ştie, Aristotel le-a reproşat eleaţilor, în general, şi lui Melissos, în special, de a se fi apropiat şi mai mult de nebunie; de nebunia raţiunii, care nu înţelege să recunoască nimic altceva decât propria-i lege, respingând categoric experienţa şi datele ei.[11] Dacă afirmaţia lui este adevărată, tot atât de adevărat este şi că cea mai de seamă strădanie a speculaţiei ulterioare eleaţilor, fie din partea pluraliştilor, fie, la un nivel superior, din partea lui Platon şi a lui Aristotel, *va consta tocmai în încercarea de a ieşi cu bine din această « nebunie », căutând să recunoască raţiunile raţiunii şi, totodată, raţiunile experienţei*, sau căutând să salveze principiul lui Parmenide – ceea ce este totuna – şi, odată cu el, să salveze fenomenele, după cum vom vedea.

[11] Cf. Aristotel, *Despre generare şi corupere*, A 8, 325 a 2 (= Diels-Kranz, 30 A 8; cf. Reale, *Melissos*, pp. 338 sqq.).

SECȚIUNEA A CINCEA

PLURALIȘTII ȘI FIZICII ECLECTICI

« τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι »

« A se naște și a pieri nu au fost corect înțelese
de către greci; căci niciun lucru nu se naște și nici nu piere,
ci se reunește și se desparte din lucrurile existente și
astfel, ar fi bine ca în loc de a se naște ei să spună
a se reuni și în loc de a pieri, să spună a se despărți »

Anaxagora, fr. 17

I. EMPEDOCLE

1. Cele patru « elemente »

Empedocle[1] este primul gânditor care a căutat să rezolve aporia eleată, încercând să salveze, pe de o parte, principiul care nu ia naştere din nimic şi nu piere în nimic, iar pe de altă parte, fenomenele a căror existenţă este atestată de experienţă.

---

[1] Empedocle s-a născut la Agrigentum. Diogenes ne spune că era în floarea vârstei la cea de-a optzeci şi patra Olimpiadă, adică în anii 444-441 î.C. (Diogenes Laertios, VIII, 74 = Diels-Kranz, 31 A 1). Iar pentru că aceeaşi sursă de inspiraţie (ibid.), după mărturia lui Aristotel, ne spune că a trăit şaizeci de ani, am obţine ca dată a naşterii şi dată a morţii anii 484-481, respectiv 424-421. Însă, pentru că alte surse ne dau indicaţii cronologice diferite, este mult mai prudent să rămânem la datele generale şi să luăm ca dată orientativă data acelui *floruit* a lui Diogenes, fără a mai avea pretenţia de a determina data naşterii şi a morţii lui (cf. Reale, *Melissos*, pp. 12 sqq.). A fost un om cu o personalitate foarte puternică şi cu o serie de cunoştinţe foarte vaste. Pornind de la el, s-au pus bazele filosofiei şi ale misticismului, medicinei şi ale magiei. A luat parte şi la viaţa politică, militând pentru partida democratică (cf. Diogenes Laertios, VIII, 63-67, 72 sqq. = Diels-Kranz, 31 A 14). Informaţiile privitoare la sfârşitul lui, ajunse la noi din surse tardive, precum aceea că ar fi dispărut după săvârşirea unui sacrificiu adus Zeilor, ori aceea potrivit căreia s-ar fi aruncat în craterul vulcanului Etna (cf. Diogenes Laertios, VIII, 67 sq., 69 sq. = Diels-Kranz, 31 A 1) aparţin legendei şi sunt rodul unor invenţii cu intenţie denigratoare. Empedocle a scris două lucrări: poemele *Despre Natură* şi *Purificările* (*Katharmoi*), din care au ajuns până la noi numeroase fragmente, mai precis peste cinci mii de versuri. (Pentru transfigurarea romantică a filosofului nostru a se vedea tragedia lui Hölderlin, *Der Tod des Empedokles*, *Empedokle auf dem Aetnas* (1798-1800, postumă).

O foarte clară afirmare a principiului eleat sunt, de exemplu, fragmentele 11 şi 12.

> Băieţi neghiobi, căci nu au cuget profund acei ce
> Nădăjduiesc că *se naşte ceva ce n-a fost mai-nainte*
> *Sau că moare ceva şi piere cu totul.*[2]

> Căci *din ce nu există nu poate ceva să se nască.*
> *Cu neputinţă-i, la fel, ca ceea ce este să piară*
> *În întregime, fără ca nimeni să ştie: ci, dimpotrivă,*
> *Veşnic va fi un lucru pus într-un loc oarecare*
> *Unde mereu cineva îl va pune.*

Aşadar, « naşterea » şi « pieirea », înţelese ca fiind ceva ce vine din nimic şi se întoarce în nimic, sunt imposibile, pentru că *fiinţa este.* Şi totuşi, naşterea şi pieirea au un anumit grad de plauzibilitate şi realitate, dacă sunt înţelese ca *o provenire din ceva ce există* şi *ca o transformare în ceva ce, de asemenea, există.*

Fragmentul 8 ne spune:

> Altceva-acum doresc să-ţi comunic: din tot ce există
> *Niciun lucru naştere n-are*, nici capăt în *moartea*
> Distrugătoare, ci numai *amestec şi disociere*
> De elemente ce-au fost teunite; însă la oameni
> „Naştere"-aceasta se cheamă.

Aşadar, *naşterea* şi *moartea* sunt *amestec*, respectiv *disociere* a unor substanţe determinate care sunt *nenăscute* şi *nepieritoare*, adică a unor substanţe care se menţin veşnic egale. Aceste

[2] Traducerea în lb. italiană a tuturor fragmentelor lui Empedocle pe care le vom folosi aparţine lui E. Bignone, *Empedocle*, Milano 1916 (Roma 1963²). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a,, Empedocle, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, pp. 432-532]

substanțe sunt în număr de patru: *foc, apă, eter* sau *aer* și *pământ*. Sunt acele substanțe care ulterior vor fi numite « cele patru elemente », dar pe care Empedocle le-a desemnat poetic cu expresia « a tuturor patru rădăcini » și le mai indică cu numele de zeități, pentru a le sublinia eternitatea și, ca atare, divinitatea.

> Află deci mai întâi a tuturor patru principii:
> Zeus cel luminos și Hera, izvod de viață,
> Și A[i]doneus și Nestis, ce udă cu lacrimi izvorul
> Înlăcrimat al bieților oameni.[3]

După cum se vede, Empedocle reunește aici elemente precum apa lui Thales, aerul lui Anaximene, focul lui Heraclit și, într-un anumit sens, pământul lui Xenofan. Însă, el determină o însemnată transformare a modului cum fusese conceput anterior principiul. De fapt, principiul ionienilor se *transforma calitativ devenind* toate lucrurile, în timp ce la Empedocle apa, aerul, pământul și focul rămân *inalterabile și netransformabile calitativ*. În acest fel vedem cum ia naștere noțiunea de « element », tocmai ca ceva *originar și imuabil calitativ*, capabil doar de a se uni și de a se separa spațial și mecanic în raport cu un alt element. Aici este vorba despre o noțiune care nu putea lua naștere decât în urma experienței eleate și doar prin depășirea acesteia. Totodată ia naștere și așa-numita concepție pluralistă care depășește în mod definitiv viziunea monistă a ionienilor: rădăcina, sau principiul lucrurilor, nu este unică, ci structural multiplă. Astfel, însuși pluralismul este o perspectivă care nu se putea

[3] Diels-Kranz, 31 B 6. [trad. rom. p. 476]

afirma, la nivelul conştiinţei critice, decât după monismul radical al eleaţilor şi printr-o depăşire a acestuia.[4]

În plus, nu este dificil să explicăm de ce a crezut Empedocle despre elemente că sunt în număr de patru, nici mai multe, nici mai puţine. Pe de o parte, acest fapt putuse să-i fie sugerat de tetrada pitagoreică, adică de convingerea că numărul patru are o natură privilegiată; mai sigur este că în acest caz determinantă a fost constatarea empirică, ce pare a atesta tocmai faptul că totul se trage din aer, apă, pământ şi foc, după cum reiese din fragmentul 21:

> Haide, ia seama l-aceste dovezi ale spuselor mele:
> Dacă cumva înainte scăpat-am eu din vedere
> Să pomenesc ceva despre forma [vreunei substanţe].
> Uite, priveşte la soarele cald, luminos pretutindeni,
> La făpturi fără moarte scăldate-n căldura luminii
> Strălucitoare, la ploaia cea sumbră şi rece-ntru toate:
> Din pământ izvorăsc substanţe prime solide.

2. Iubirea şi Ura

Am spus că în opinia lui Empedocle naşterea şi moartea nu sunt altceva decât *amestec* şi *disociere a celor patru elemente*, care din punct de vedere calitativ rămân neschimbătoare. Dar cine anume determină elementele să se unească şi să se separe reciproc? În sine, elementele ar rămâne fiecare în parte separate fără a se amesteca unele cu altele. Şi totuşi, de acum înainte se impunea necesitatea introducerii unei cauze

[4] De fapt, sistemul pitagoricienilor nu ajunge, pe bună dreptate, să fie pus pe acelaşi plan cu sistemele pluraliste, tocmai pentru că principiile pitagoreice sunt, desigur, multiple, dar *multiplicitatea ca atare* nu este adusă la un nivel tematic. Numai după Zenon şi Melissos problema Unului şi a multiplilor se ridică la un nivel tematic.

ulterioare, acea cauză pe care Aristotel o va numi cauză eficientă sau cauză a mişcării; anterior speculaţiei eleate ea putea foarte bine nici să nu fi fost scoasă în evidenţă, dar acum, în perspectiva unei tentative de recuperare a fenomenelor (a căror caracteristică era tocmai mişcarea) se simţea nevoia scoaterii ei în prim-plan. Astfel că Empedocle introduce Iubirea şi Ura (Prietenia, *Philotes* şi Vrajba, *Neikos*), concepute ca forţe cosmice iar împreună (ca, de altfel, şi pentru restul elementelor) ca Divinitate, respectiv cauză a unirii şi separării elementelor.

Desigur că nu se poate vorbi la modul absolut despre nişte forţe spirituale iar, în general, exegeţii au înţeles prea bine că ne aflăm în faţa unor realităţi naturale (cum este cazul elementelor). Ura care separă şi Iubirea care uneşte sunt coeterne, asemenea elementelor. Dar tocmai în calitatea lor de coeterne şi puternice în mod egal, efectele Iubirii şi ale Urii s-ar anula reciproc iar procesele de generare şi corupere a lucrurilor nu s-ar mai putea explica iar totul ar rămâne suspendat într-o stare de identitate, dacă acestea nu ar avea o cât de mică preeminenţă unele asupra altora. De fapt, Empedocle vorbeşte despre o dominare alternativă a uneia sau alteia dintre forţe, în cicluri constante fixate de către Destin. Astfel că atunci când domină Iubirea, elementele se strâng la un loc în unitate, iar când domină Ura, ele se despart; iar din intersectarea fluxurilor Iubirii şi Urii iau naştere lucrurile.

Iată, aşadar, modul cum a căutat Empedocle să împace în acelaşi timp *fiinţa* eleată şi *realitatea fenomenelor* şi cum a explicat el *devenirea*:

> Toate acestea-s egale şi de-o vârstă-n origini,
> Dar fiecare-i cu altă menire, prin rosturi aparte.

Şi rând pe rând stăpâne devin ele în ciclul vremii.
Pe lâng'acestea, nimic nu se naşte, dar nici nu piere,
Căci de s-ar pierde continuu, nimic n-ar mai fi pân-la urmă;
Ce-ar putea face să crească acest univers şi de unde
Vine? Cum ar pieri, când vidul nu e într-însul?
De fapt există aceste-elemente ce-aleargă între-olaltă
Şi se preschimbă unul în altul, tot timpul asemeni.[5]

De asemenea, această viziune este exprimată foarte clar în fragmentul 26:

Rând pe rând ele biruie-n ciclul ce-n jur se-nvârteşte,
Unele-ntre-altele pier, dezvoltarea le e limitată
Între hotarele vieţii ce soarta le hărăzeşte,
Căci ele *sunt* elementele înseşi. Întrepătrunse,
Fac să se nască oameni şi specii de alte-animale
Când prin Philotes unindu-se într-o unică lume
Când risipindu-se iarăşi desprinse prin ura lui Neikos
Pân'ce, crescând împreună, un Tot din ele răsare.
Astfel, este ştiut că Unul se naşte din Multe
Iarăşi apoi, împărţindu-se Unul, mai Multe creează,
Astfel se nasc toate acestea şi Veacul nu-i fără capăt.
Alteori între ele schimbându-se fără-ncetare,
Nu sfârşesc niciodat', ci rămân ele veşnic aceleaşi.
Imuabile-n cerc.

3. Sfera şi cosmosul

După cum bine va fi înţeles cititorul pe baza celor spuse mai sus, şi mai ales a celor citite în ultimul fragment, cosmosul nostru *nu* înseamnă dominarea Iubirii, ci a Urii.

---

[5] Diels-Kranz, 31 B 17, vv. 27-35.

Atunci când Iubirea domină în mod absolut, niciun element nu se deosebeşte de celălalt, ci toate sunt strânse la un loc şi astfel strunite încât să formeze o unitate compactă, numită de către Empedocle *Unul* sau *Sfera*, care aduce aminte foarte bine de sfera parmenidiană:

> Sfera rotundă era peste tot egală cu sine.
> Şi, infinită în tot, se-nvârtea ca plină de forţă
> În solitara-i [viaţă][6]
>
> Spatele ei nu poartă fâlfâietoare aripe,
> N-are picioare şi nici genunchi ce iute se mişcă,
> N-are nici organe de procreare, căci este
> Sferă ce peste tot egală-i cu sine însăşi.[7]

În schimb, atunci când Ura predomină în mod absolut, elementele sunt despărţite în mod absolut şi nici în acest caz nu pot exista cosmos şi lucruri individuale.

Aşadar, cosmosul şi lucrurile din el se nasc în cele două perioade de trecere, care provin din dominaţia Iubirii asupra Urii şi din dominaţia Urii asupra Iubirii. Iar în fiecare din aceste perioade există o naştere progresivă şi o distrugere progresivă a unui cosmos care, drept urmare, presupune în mod necesar acţiunea ambelor forţe deodată.

Este clar, prin urmare, că Iubirea nu este concepută ca o forţă care să determine pur şi simplu naşterea, iar Ura ca o forţă care să determine pur şi simplu pieirea. De fapt, Iubirea, prin faptul că domină, *dizolvă cosmosul* strângând la un loc elementele în Sfera nediferenţiată, la fel cum Ura, prin faptul că se inserează în Sferă, pune premisele *naşterii*

---

[6] Diels-Kranz, 31 B 28. [trad. rom. p. 484]
[7] Diels-Kranz, 31 B 29. [trad. rom. p. 485]

cosmosului. Iar invers, Iubirea *determină naşterea* cosmosului prin faptul că strânge la un loc elementele, după ce acestea au fost separate în urma perioadei de dominare a Urii, în vreme ce Ura, în perioada ei de dominare, *distruge* atunci când răvăşeşte totul.

La fel de clar este şi faptul că momentul perfecţiunii absolute se află nu în cosmos, ci în Sferă.

4. Cunoaşterea

Interesante şi în mare parte ingenioase sunt observaţiile pe care le face Empedocle cu privire la modul cum au luat naştere, cum trăiesc şi cum cresc diferitele fiinţe organice. Dar mai ales interesantă este explicaţia pe care o dă el fenomenului cunoaşterii umane. Din lucruri şi din porii acestora ies nişte emanaţii care ating organele senzoriale iar părţile asemănănătoare din organele noastre recunosc părţile asemănătoare din emanaţiile ce provin de la lucruri: focul cunoaşte focul, apa apa, şi aşa mai departe (în domeniul senzaţiei vizuale, însă, procesul este invers iar emanaţiile pornesc de la ochi, dar oricum rămâne la bază principiul potrivit căruia asemănătorul cunoaşte asemănătorul).

Fragmentul 109 o spune în mod explicit:

> Prin pământul ‹ din noi › pământul vedem şi prin apă
> Apa, iar prin eter eterul de-esenţă divină
> Şi prin foc noi focul zărim ce totul distruge,
> Prin iubire iubirea, cearta prin cearta cea tristă.

Până şi gândirea este explicată în acelaşi fel şi cu ajutorul aceluiaşi principiu, întrucât Empedocle nu deosebeşte, la fel ca în cazul celorlalţi presocratici, domeniul

spiritual de cel corporal. De fapt, el spune aceasta în mod expres în fragmentul 105:

> Inima care-i hrănită de fluxuri de sânge-asaltând-o,
> Iată, la oameni, cu precădere cuget se cheamă,
> *Căci acel sânge ce-n jurul inimii curge la oameni*
> *Este gândire.*

Şi, în sfârşit, foarte elocvent în acest sens este faptul că el atribuie fiecărui lucru cunoaştere şi gândire, fără a face vreo distincţie:

> [...] Căci, află bine, toate pe lume putere adastă
> De a gândi şi de-a înţelege.[8]

5. Sufletul şi divinul

Pe lângă un poem *Despre natură*, Empedocle a mai compus şi un poem lustral, *Purificările*, în care lua apărarea concepţiilor orfico-pitagoreice, cunoscute deja de către noi, şi în care se prezenta ca profet şi mesager al acestora.

Omul, sau mai curând sufletul omului este un daimon care datorită unei vinovăţii originare a fost alungat, din Olimpul celor fericiţi, pus într-un corp şi legat de ciclul naşterilor:

> Este-o sentinţă a Necesităţii, o hotărâre
> Veche şi veşnică, de zei votată şi pecetluită
> Cu jurăminte grozave, dacă vreunii-şi păteazâ

[8] Diels-Kranz, 31 B 110, v. 10. Asupra doctrinei cunoaşterii la Empedocle a se vedea ampla mărturie a lui Teofrast în Diels-Kranz, 31 A 86. [trad. rom. p. 512]

Membrele dragi cu o crimă, prin rătăciri şi
Strâmb jurământ (la-ndemnul lui Neikos), comit o greşeală
Faţă de demonii ce-au obţinut de la sorţi viaţă lungă,
De trei ori zece mii de soroace acelora dat li-i
Să rătăcească, pribegi departe de zeii ferice;
Din ei se nasc în scurgerea vremii, chipuri diverse
De muritori, ce schimbă trudite cărări ale vieţii.
Forţa eterului îi hărţuieşte, mânându-i spre mare,
Marea-i aruncă pe faţa pământului, iar apoi glia-i
Zvârle spre razele soarelui strălucitor, şi acesta
Sus îi azvârle-n vârtejul eterului; şi-astfel întruna
Unu-i preia de la altul, dar toate cu ură-i întâmpin';
Unul din ei mă aflu şi eu, pribeagul de-acuma,
Care-s smintitului *Neikos* supus şi proscrisul pe care
Divinitatea ‹ îl urmăreşte prin căile sale ›.[9]

Eu am fost, de fapt, o dată băiat şi apoi fată
Plantă şi pasăre, peşte de mare ce-i mut pe vecie.[10]

Din ce cinstire şi fericire profundă venit-am,
Casa lui Zeus părăsind, şi-ntorcându-mă-aicea
Printre voi muritorii.[11]

Oamenii care vor şti *să se purifice* (iar pentru aceste purificări el recomanda anumite reguli şi norme) se vor întrupa încetul cu încetul în nişte vieţi mai nobile până acolo încât, dezlegaţi cu totul din ciclul naşterilor, se vor reîntoarce ca să fie Zei printre Zei:

Iar mai la urmă, profeţii, tălmăcitorii de vise,
Medicii, regii câţi sunt în pământeana-omenire,

[9] Diels-Kranz, 31 B 115. [trad. rom. p. 516]
[10] Diels-Kranz, 31 B 117. [trad. rom. p. 517]
[11] Diels-Kranz, 31 B 119. [trad. rom. p. 517]

La renaştere, zei vor fi copleşiţi în cinstire.[12]

Iar aceştia vor avea viaţa cea fericită:

Laolaltă cu zeii ceilalţi ducându-şi viaţa
Şi cu ei mâncând întruna la-aceeaşi masă
De suferinţi omeneşti scutiţi, la fel şi de rele,
Nepieritori ca şi zeii.[13]

6. Aporiile empedocliene

În trecut, cercetătorii au purtat lungi discuţii cu privire la legăturile dintre cele două poeme iar deseori au ajuns la concluzii contradictorii, nereuşind să vadă niciun fel de posibilitate de împăcare a fizicii din poemul *Despre Natură* cu mistica din *Purificările.*

Astăzi, însă, se caută o redimensionare substanţială a unor asemenea concluzii. Fizica lui Empedocle este ceva cu totul diferit de fizica modernă iar naturalismul său nu este totuna cu materialismul modern. De fapt, vom vedea că cele patru elemente sunt considerate a fi divine şi au fost chiar numite cu nume de zeităţi, la fel cum divine sunt considerate şi Iubirea şi Ura. În plus, ciclul naşterii şi al pieirii cosmosului e astfel gândit încât să depindă de jocul Urii şi al Iubirii, în manieră analogă ciclului naşterilor fiecărui om în parte, care, la origini, depinde de un act de Discordie şi de Ură, iar la final de un act de Iubire, sau, mai bine spus de un act de totală extincţie a Urii. Dar totuşi, încă de la începuturile sale, naturalismul empedoclian are un caracter mistic, iar prin

[12] Diels-Kranz, 31 B 146. [trad. rom. p. 527]
[13] Diels-Kranz, 31 B, 147. [trad. rom. p. 527]

aceasta se potriveşte foarte bine cu mistica orfică din *Purificările.* În orice caz, mistica orfică nu prea poate fi pusă în acord cu fizica empedocliană la fel ca în cazul doctrinei numerelor la pitagoricieni, cu care însă situaţia este la fel.

De fapt, pitagoricienii nu au reuşit nici măcar să alăture sufletul-daimon sistemului lor de numere, câtă vreme Empedocle spune în mod limpede că totul se trage din cele patru elemente şi din Iubire şi Ură: peşti, fiare, păsări, bărbaţi şi femei, ba chiar şi « ei fără moarte ».

După înşiruirea celor patru « rădăcini » sau elemente, Empedocle scrie în fragmentul 21:

> 'N Ură, toate îmbracă o formă şi se dezbină,
> Dar se uniră-n Philotes şi reciproc se doriră.
> Căci din toate câte au fost şi sunt încă şi fi-vor
> Au răsărit copaci şi bărbaţi şi femei deopotrivă,
> Fiare şi păsări şi peşti ce hrana în apă şi-o ară,
> *Zei fără moarte, pe cea mai înaltă treaptă-a cinstirii,*
> Căci ele *sunt* cele [patru rădăcini], ce, prin amestec,
> *Se preschimbă* în lucruri de tot felurite; atâta
> Varietate creează amestecul lor laolaltă.[18]

Iar sufletele sunt (ori pot fi) aceste « zeităţi fără moarte ». Cu toate acestea rămâne (la nivel superior) aporia de fond întâlnită la toţi presocraticii ce au acceptat orfismul şi care constă în principal din *imposibilitatea de a face să pătrundă în orizontul îngust al filosofiei naturii* (chiar şi în felul cum o vede Empedocle) *concepţia unui suflet înţeles ca fiind în mod structural diferit de trup*, a unui suflet care trebuie într-un anume fel să-şi menţină individualitatea proprie, ca să-şi poată ispăşi vina originară şi ca să se poată bucura de răsplata finală, atunci

[18] Diels-Kranz, 31 B 21, vv. 7-14. [trad. rom. p. 481]

când se va fi purificat. Dar, pentru a rezolva această aporie era nevoie de dobândirea dimensiunii domeniului spiritual şi a celui imaterial: iar pentru a o dobândi era nevoie de acea deja pomenită « a doua navigare », despre care ne vorbeşte Platon.

Observaţii analoge s-au făcut şi asupra concepţiei personale despre Divin a lui Empedocle. Divinitatea, pentru el, constă în cele patru elemente, Iubirea şi Ura şi Divinitatea sunt « *zeii fără moarte* » derivate din acestea, iar Divinitatea este Sfera. Chiar şi pentru Empedocle toate sunt pline de Zei, aşa cum fusese deja şi pentru primul ionian. Dar, în cazul lui, sunt zei care, departe de a fi diferiţi de principiile naturii – ca în cazul ionienilor – coincid cu acestea.

Iar atunci când în fragmentul 134 Empedocle scrie:

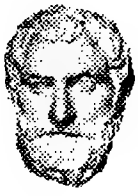
> N-a strălucit printr-un cap omenesc pe-ale ei mădulare,
> Nici nu-i flutură-n spate perechea de aripi, de-asemeni
> N-are picioare, nici genunchi iuţi, nici organul ruşinii
> Acoperit de păr, ci divinitatea este
> Doar spirit sacru şi suprauman, aşa cum se-arată,
> *Cutreierând cu gânduri iuţi întreg Universul*,

el nu face referire, aşa cum s-ar gândi cineva, la un Zeu spiritual, diferit de lucrurile menţionate mai sus, dat fiind faptul că toate lucrurile au gândire; ci, în mod sigur face referire, aşa cum o dovedeşte asemănarea cu fragmentul 29, dacă nu la Sfera însăşi, atunci cel puţin la unul din elementele ei (de exemplu, la foc sau la soare) ori la una din forţele ei.

Dar, chiar şi pentru depăşirea concepţiei naturaliste a Divinului era nevoie de « cea de-a doua navigare ».

II. ANAXAGORA DIN CLAZOMENE

1. Homeomerii



Şi Anaxagora[1], la fel ca Empedocle, încearcă să păstreze intact principiul eleat al permanenţei fiinţei şi, totodată, să dea socoteală despre fenomene. Încercarea lui reprezintă un anumit progres faţă de ceea ce făcuse filosoful din Agrigent.

Eleatismul lui Anaxagora reiese cu deplină claritate mai ales din fragmentul 17:

> A se naşte şi a pieri nu au fost corect înţelese de către greci; căci niciun lucru nu se naşte şi nici nu piere, ci se reuneşte şi se desparte din lucrurile existente şi astfel, ar fi

---

[1] Anaxagora s-a născut la Clazomene, probabil în jurul anului 500 î.C., dacă ne luăm după indicaţiile furnizate de Diogenes Laertios, II, 7 (= Diels-Kranz, 59 A 1), de unde mai aflăm şi că filosoful trebuie să fi murit cândva în jurul anului 428 î.C. Probabil că Anaxagora a fost primul filosof care a adus filosofia la Atena şi care a determinat înrădăcinarea ei acolo. Pare-se că a rămas la Atena timp de treizeci de ani. Unii cercetători consideră că aceşti treizeci de ani trebuie situaţi cândva între anii 480 şi 450, alţii între anii 463 şi 433, an în care i s-a intentat un proces pe motiv de impietate. Dar nicăieri nu se spune că această perioadă de treizeci de ani ar fi trebuit să fie în mod necesar consecutivă, şi, drept urmare, cele două date propuse sunt susceptibile de a putea fi împărţite. A fost un om extrem de înzestrat şi iubitor de cunoaştere. A scris o operă în proză purtând titlul *Despre natură*, din care ne-au parvenit câteva fragmente deosebit de interesante. (Cât priveşte discuţiile legate de cronologie, cf. Zeller-Capizzi, pp. 351-357).

bine ca în loc de „a se naşte", ei să spună „a se reuni" şi în loc de „a pieri", să spună „a se despărţi".[2]

Dar, propriu-zis, ce sunt aceste lucruri « care sunt », care se compun dând naştere tuturor fiinţelor iar apoi se descompun? Nu sunt doar patru, după cum îşi dorea Empedocle, ci *infinite în cantitate şi număr*. Să citim fragmentul 4:

> [...] Aşa stând lucrurile, este de presupus că în toate cele ce se reunesc există *nenumărate şi felurite elemente*, *seminţe* ale tuturor lucrurilor, *care posedă felurite chipuri, culori şi gusturi*. Şi că oamenii s-au adunat laolaltă, şi tot aşa celelalte vieţuitoare înzestrate cu suflet. [...]

Aceste « seminţe » (σπέρματα) reprezintă, prin urmare, calităţile originare de orice fel, sunt *calitativul originar*, care din punct de vedere eleat este gândit ca fiind imobil.

Pentru a putea înţelege corect această afirmaţie a lui Anaxagora este imposibil de trecut cu vederea doctrina lui Melissos[3], care formulând o ipoteză negativă (o ipoteză de tip terţ, sau ipoteza terţului imposibil, cum am zice noi azi în limbaj modern) spusese că « multiplii » *ar exista* numai dacă ar şti *să rămână mereu* ceea ce este fiecare dintre ei, la fel cum Fiinţa unică eleată rămâne mereu identică. În acest caz, seminţele lui Anaxagora (la fel ca în cazul elementelor la Empedocle) constituie tocmai răsturnarea pozitivă a ipotezei negative a lui Melissos. *Multiplii*, însă, nu reprezintă multiplicitatea lucrurilor din domeniul fenomenal, care apar şi dispar, chiar dacă sunt « seminţele *ce posedă felurite chipuri, culori şi gusturi* », unde termenul de « sămânţă » face referire tocmai

---

[2] Traducerea fragmentelor în italiană, la care facem referire, este a lui D. Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1966. [trad. rom. p. 599]

[3] Cf. Reale, *Melissos, passim*; Calogero, *Storia della logica antica*, p. 263.

la originaritate, în vreme ce termenii de « chipuri (ἰδέας), culori şi gusturi » exprimă diferitele calităţi ale multiplilor originari.

Aceşti multipli originiari calitativi sunt, potrivit lui Anaximandru, nelimitaţi şi nesfârşiţi, aşa cum am arătat deja. Fragmentul 1 ne spune:

> Toate lucrurile [în sensul de seminţe, *n.a.*] erau laolaltă, nesfârşite cantitativ şi ca micime. Şi toate laolaltă fiind, nimic nu era evident din pricina micimii;

Iar fragmentul 3 explică:

> Căci printre cele mici nu există cel mai mic, ci totdeauna există ceva şi mai mic. Căci ceea ce există nu poate să înceteze de a mai fi. Dar şi printre cele mari este întotdeauna ceva şi mai mare. Şi acest „mai mare" este la fel de numeros ca cel mai mic; fiecare e în sine şi mare şi mic.

Gândirea lui Anaxagora este, aşadar, aceasta: seminţele nu au limite în mărimea lor, în sensul că fiecare şi toate la un loc sunt nelimitate şi nesfârşite din punct de vedere cantitativ, şi nu au limite nici în micimea lor, în sensul că fiecare şi toate la un loc sunt divizibile la infinit. Este posibil să împărţim fiecare sămânţă (fiecare substanţă-calitate, ca să-i zicem aşa cu un termen non-anaxagoric) în părţi tot mai mici, dar nu se va ajunge niciodată la ceva, care *să nu existe* (ceea ce *există* nu poate niciodată *să nu existe*, ne spune în mod expres Anaxagora, folosind o terminologie strict eleată). Astfel se înţelege modul cum seminţele trebuie să fie nelimitate chiar şi numeric, nu doar cantitativ, chiar dacă acest lucru nu este spus în fragmentele citite, ci este mai curând sugerat din întreg contextul discursului anaxagoric.

Aceste semințe sunt denumite în mod comun *homeomeri*, adică lucruri care, atunci când ajung să fie subdivizate, dau mereu drept rezultat părți sau lucruri *identice calitativ* (dacă împart un fir de păr, obțin părți din firul de păr; dacă împart aur obțin tot aur etc.: originarul calitativ, oricât de mult l-aș supune subdiviziunii, rămâne din punct de vedere eleat mereu egal cu sine însuși). Și este bine să păstrăm un asemenea termen, chiar dacă astăzi el este codificat datorită unui uz plurisecular, și chiar dacă nu este încă sigură autenticitatea lui (probabil a fost inventat de Aristotel; în favoarea autenticității sale poate depune mărturie doar Lucrețiu care se folosește de el în poemul său: *nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian* [Să cercetăm acum homeomeria lui Anaxagora].[4]

La început, acești *homeomeri* erau aruncați în devălmășie cu toții la un loc într-un amestec originar, în care fiecare dintre ei apărea ca fiind imposibil de deosebit:

> Dar, înainte ca acestea să se separe, când toate erau încă laolaltă, evidentă nu era nicio culoare, datorită amestecului tuturor lucrurilor, al umedului și al uscatului, al caldului și al recelui, al luminosului și al întunecatului, conținând și mai mult pământ și o cantitate de germeni în număr nesfârșit, care nu semănau câtuși de puțin unii cu alții [...][5]

Iar diferitele lucruri au luat naștere din amestecul haotic, datorită mișcării produse, precum vom vedea îndată, de intelectul divin. De altfel, toate lucrurile care au luat naștere rămân pur și simplu niște amestecuri: amestecuri determinate calitativ de predominarea uneia sau a alteia dintre calități. Iar

---

[4] Lucrețiu, *Despre natură*, I, v. 830 sqq. (= Diels-Kranz, 59 A 44). [trad. rom. p. 571]

[5] Diels-Kranz, 59 B 4.

fiecare în parte şi toate la un loc rămân amestecuri capabile să cuprindă, chiar şi în cea mai mică parte, seminţele tuturor lucrurilor care există. « Toate sunt în tot »[6], spune filosoful într-o frază devenită destul de cunoscută; sau chiar « în toate sunt părţi din toate».[7] Deosebit de interesant este fragmentul 10, odată cu comentariul doxografului care ni l-a transmis:

> Anaxagora, cel ce a dat vechea învăţătură potrivit căreia nimic nu se naşte din nimic, suprimă naşterea şi introduce separarea în locul naşterii. Căci afirmă că toate sunt amestecate laolaltă şi că se separă după ce au sporit [crescut]; că în aceeaşi sămânţă există şi păr şi unghii şi vene şi artere şi tendoane şi oase; că din cauza micimii lor, ele sunt invizibile, dar, crescând, se separă puţin câte puţin. „Căci, spune el, cum s-ar naşte părul din ce nu e păr, şi carne din ce nu e carne?" Acestea le enunţă nu numai despre corpuri, dar şi despre culori. În alb există negrul şi în negru alb. Acelaşi lucru îl postulează despre greutăţi, căci crede că uşorul este amestecat cu greul şi acesta cu cel dintâi.

Iată, aşadar, de ce sunt posibile naşterea, dezvoltarea şi creşterea lucrurilor: pentru că totul este în tot şi, ca atare, totul este posibil să ia naştere din tot.

Aceste propoziţii ar fi cu totul de neînţeles în afara contextului problematicii eleate, în general, şi al celei melissiane, în special, după cum explică foarte bine Calogero: « Carnea nu poate lua naştere din ce nu e carne, şi nici părul din ce nu e păr, în măsura în care o împiedică interdicţia parmenidiană a „nefiinţei", legată din punct de vedere melissian de orice lucru-nume existent şi, prin urmare, garanţie a permanenţei sale perene. Astfel că fizionomia

---

[6] Cf. Diels-Kranz, 59 B 4, B 6, B 10, B 12. [trad. rom. p. 596]

[7] Diels-Kranz, 59 B 11. [trad. rom. p. 597]

precisă a fiecărui lucru se regăsește parțial la infinit în constituenții săi și în constituenții acestor constituenți, chiar dacă pe lângă aceștia se găsesc și constituenții altor lucruri, fiecare realitate prezentând, în aparență, fizionomia constituenților care predomină în ea. Această lume a „homeomerilor" este, așadar, o lume în esență „formată", o lume în care este cristalizată și, ca să zicem așa, sublimată orice formă, în măsura în care toate diferențele infinite ale realului nu numai că sunt justificate în varietatea lor nenumărabilă, ci mai mult chiar, apar ca fiind infinit mai adevărate decât par, universul subzistenței lor fiind mult mai vast, atât în sensul mărimii, cât și al micimii ».[9]

Astfel este salvat principiul eleat în ceea ce privește *calitatea*. În mod analog, este salvat și în ceea ce privește *cantitatea*: totalitatea lucrurilor rămâne mereu aceeași, nici nu crește, nici nu se diminuează:

> Dat fiind că acestea sunt separate astfel, trebuie să recunoaștem că totul nu devine nici mai puțin, nici mai mult, căci nu este cu putință să existe mai mult decât totul, ci toate sunt întotdeauna [în cantități] egale.[10]

2. Intelectul divin

Am spus că lucrurile au luat naștere din amestecul originar al *mișcării* imprimate în ea de către *Intelect*. Acum trebuie să determinăm care este natura și rolul acestui Intelect.

Iată cum ni-l descrie Anaxagora în frumosul fragment 12:

---

[9] Calogero, *Storia della logica antica*, p. 268.

[10] Diels-Kranz, 59 B 5. [trad. rom. p. 596]

Celelalte lucruri toate au parte la toate, dar *Nous* este infinit, suveran şi nu este amestecat cu niciun alt lucru, ci este, numai el, izolat în sine. Căci dacă nu ar fi izolat în sine, ci ar fi amestecat cu altceva, ar participa la toate lucrurile, dacă ar fi amestecat cu ceva. Căci în orice lucru există parte din toate, precum am mai spus. În adevăr, lucrurile în care ar fi amestecat (*Nous*) l-ar împiedica, astfel încât n-ar mai putea stăpâni niciun lucru, ca atunci când este singur, în sine. El (*Nous*) este cel mai subtil şi mai pur dintre toate lucrurile, are cunoştinţă despre toate şi e plin de forţă. *Nous* domină toate câte au suflet, fie mai mari, fie mai mici. *Nous* dirijează şi toată rotaţia cosmică, astfel că el este factorul iniţial al acestei rotiri. Mai întâi el a început să producă rotirea într-un spaţiu redus. Aceasta s-a extins mai departe şi învârtirea a cuprins spaţii tot mai mari. De toate a avut cunoştinţă *Nous*: de lucrurile amestecate, de cele despărţite şi divizate. Toate le-a orânduit *Nous*: cele ce erau să fie şi cele ce au fost, cele ce nu există acum şi cele ce sunt acum şi vor fi, precum şi această rotaţie cosmică, pe care o urmează aştrii, soarele, luna, aerul şi eterul, care sunt separate (din amestecul primordial). Această rotaţie este aceea care a produs separarea. Ceea ce e dens se separă din ceea ce e rar, ceea ce e cald din ceea ce e rece, ceea ce e luminos din ceea ce e întunecos şi ceea ce e uscat din ceea ce e umed. Şi sunt părţi numeroase a numeroase lucruri. Dar niciun lucru nu se desparte şi nu se separă în mod total de alt lucru, cu excepţia doar a lui *Nous*. Numai *Nous* este în întregime omogen, atât cel mai mare, cât şi cel mai mic. Niciun alt lucru nu e omogen, ci elementele care sunt într-un lucru în cantitate mai mare sunt şi erau în mod evident în fiecare lucru particular.

În mod cert fragmentul conţine una din cele mai puternice intuiţii concepute şi exprimate în mediul filosofic presocratic: şi anume, intuiţia că principiul este o realitate

infinită, separată de restul lucrurilor, « cea mai subtilă » dar şi « cea mai pură », identică cu sine însăşi, posedând intelect şi inteligenţă, şi care mişcă şi orânduieşte toate lucrurile din această postură. Contemporanii săi, şi în mod special filosofii posteriori lui, şi-au dat bine seama că această intuiţie implica ceva cu adevărat nou.

De altfel, trebuie să ne ferim cu grijă să credem că Anaxagora ajunsese la conceptul de imaterial şi de spiritual, aşa cum au crezut mulţi cercetători, datorită influenţei interpretării date de Zeller termenului anaxagoric de *Nous*, pe care el îl traduce doar prin cuvântul « Geist », adică « Spirit » şi care a scris că: « Nu există nicio îndoială că Anaxagora s-a gândit cu adevărat la o fiinţă incorporală; căci numai din această concepţie poate rezulta atât de des subliniata superioritate a spiritului, a fiinţei în sine, a neamestecului ei, a omogenităţii ei absolute, a puterii şi înţelepciunii ei [...] ».[11] Însă, tot acelaşi Zeller regretă parţial aceste afirmaţii ale sale, imediat după ce le-a făcut, diminuându-le din importanţă după cum urmează: « [...] dar chiar dacă din faptul că în expunerea lui conceptul de incorporal nu apare a fi destul de clar, aceasta nu se poate pune doar pe seama inadecvării limbajului său, deşi poate că el realmente a conceput spiritul ca fiind cea mai subtilă materie care, mişcându-se în spaţiu, pătrunde în toate lucrurile, totuşi aceasta nu-i maschează intenţia ».[12] Prin urmare, Zeller se simte obligat să vorbească despre « semi-materialism »[13], fapt care apoi sfârşeşte prin a contrazice tot ceea ce a spus mai sus. Iar încurcătura lui Zeller este mai evidentă ca niciodată atunci când, trebuind să dea un răspuns acelor cercetători care neagă pe bună

[11] Cf. Zeller-Capizzi, p. 378 sqq.
[12] Zeller-Capizzi, p. 379.
[13] Zeller-Capizzi, p. 379, nota 55.

dreptate că fragmentul 12 ar reprezenta descoperirea imaterialului, nu aduce un alt argument mai bun decât acesta: « Desigur că Anaxagora nu a teoretizat într-o formă clară şi strictă imaterialitatea *Nous*-ului, dar, în orice caz el înţelege să o deosebească în esenţa ei de tot ceea ce este compus ».[14] Dar oricine poate vedea că argumentul lui nu demonstrează nimic: faptul că *Nous*-ul nu este compus, nu implică, *eo ipso*, imaterialitatea lui: este pur şi simplu o materie care, ca urmare a naturii sale privilegiate, se poate amesteca cu alte lucruri fără ca acestea din urmă să se amestece cu ea.

Adevărul este că Anaxagora nu posedă conceptul de imaterialitate aşa cum nu posedă nici conceptul de *material în sine*. După cum bine ştim, deoarece l-am întâlnit de mai multe ori deja la gânditorii anteriori, orizontul speculativ al presocraticilor *nu cunoaşte cele două categorii, de materie şi de spirit*, iar introducerea acestora drept canoane hermeneutice presupune o distorsionare fatală a gândirii respectivilor filosofi. Şi totuşi, pe bună dreptate s-a observat că odată cu Anaxagora « gândirea divinului se rafinează, dar nu reuşeşte să se desprindă din presupoziţiile ei naturaliste ».[15] Iar noi adăugăm – urmând a oferi apoi confirmările de rigoare – că pentru a se putea desprinde din asemenea presupoziţii gândirea trebuia să opereze o revoluţie autentică: aceea pusă în act de epica « celei de-a doua navigări » a lui Platon.

---

[14] Zeller-Capizzi, p. 379, nota55.

[15] C. Carbonara, *La filosofia greca, I Presocratici*, Napoli 1962², p. 86.

3. Aporiile lui Anaxagora

Pluralismul lui Anaxagora a avut un anumit ecou, dar nu şi mulţi urmaşi. Prea multe obscurităţi se adunau în doctrina *seminţelor* şi *a amestecului*. În rest, înşişi cercetătorii moderni nu doar că nu au reuşit să dea de capăt dificultăţilor pe care le presupuneau aceste concepte, dar au reuşit chiar să le înmulţească. Interpretarea pe care am oferit-o, a trebuit să fie simplificată în mod necesar şi a fost nevoită să treacă rapid peste aceste dificultăţi specifice (care ar putea fi discutate doar într-o monografie). Oricum, putem spune pe scurt că este vorba, în mod fundamental, despre dificultăţi ce iau naştere din pretenţia extinderii statutului fiinţei eleate la multiplicitatea calitativă: pentru a fi admis, fără a cădea în aporie, multiplul calitativ presupunea, după cum ne va învăţa Platon, un soi de « ucidere a lui Parmenide », întrucât fiinţa eleată anihilează în mod structural orice diferenţă.

Despre importanţa conceptului de *Nous* am vorbit deja. Rămân de adăugat criticile pe care le-au adus Platon şi Aristotel şi care se pot rezuma în această scurtă propoziţie: „Iată ce mă gândeam eu, în bucuria mea, – spune Platon[16] – socotind că mi-am găsit în Anaxagora dascălul care să-mi arate potrivit cu mintea mea, cauzele celor care sunt", dar apoi, în mare parte, a ajuns să nu-şi prea ţină promisiunea, continuând să ofere explicaţii din punct de vedere fizic, precum predecesorii săi. „Anaxagora – adaugă Aristotel[17] – se serveşte de Inteligenţă (*Nous*) ca de o *maşinărie de scenă* ca să explice facerea Universului; atunci când se află la

[16] Platon, *Phaidon*, 97 şi sqq. [trad. rom. de Petru Creţia, *Phaidon*, Ed. Humanitas, 2006, p. 110]

[17] Aristotel, *Metafizica*, A 4, 985 a 18 sqq. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 59]

încurcătură, neştiind din ce cauză există, cu necesitate, lumea, aduce Inteligența (*Nous*) într-ajutor." Dar este limpede că Anaxagora nici nu putea să facă altfel: la *Nous*-ul său ajungea mai mult la nivel intuitiv decât la nivelul logicii deductive. Îi lipseau toate acele categorii care lui Platon şi lui Aristotel, ce le posedau din plin, le permiteau să formuleze criticile de rigoare şi să facă ceea ce el nu putea oricum să facă. Şi erau toate acele categorii care presupuneau câştigul esențial venit din partea « celei de-a doua navigări », spre care Platon va fi împins, aşa cum ne spune în *Phaidon*, tocmai de deziluzia încercată după citirea cărții lui Anaxagora.

III. ATOMIŞTII

1. Descoperirea atomilor ca principii

Doctrina atomistă, întemeiată de Leucip[1], dar dezvoltată sistematic şi împlinită de discipolul

[1] Cu privire la Leucip avem atât de puţine indicii încât, după cum se ştie, s-a crezut până nu demult că se poate pune la îndoială însăşi existenţa lui istorică (cf. E. Rhode, *Verhandl. d. 34 Philologenvers.*, 1881, p. 64 sqq. [= Rhode, *Kl. Schriften*, 1901, vol. I, p. 205 sqq. şi 245 sqq.]). Lăsând, însă, la o parte aceste excese de hipercriticism, făcute le vremea respectivă (deja Diels redresase pe bună dreptate teza absurdă a lui Rhode în *Verhandl. d. 35 Philologenvers.*, 1882, p. 96 sqq.; în « Rheinisches Museum », 1887, p. 1 sqq.; în « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1888, p. 247 sqq.), rămâne totuşi dificultatea obiectivă de a-l situa cronologic pe filosoful nostru, chiar şi cu aproximaţie. Logic putem să presupunem că a fost ceva mai tânăr decât Anaxagora şi, prin urmare, de aceeaşi vârstă sau cu puţin mai tânăr decât Empedocle dacă, aşa cum ni se dă mărturie, a putut fi discipolul lui Zenon şi al lui Melissos (cf. Diels-Kranz, 67 A 1, A 4, A 5, A 10). Faţă de discipolul său Democrit trebuie să fi fost cu siguranţă mai în vârstă cu câţiva zeci de ani. Şi cum ştim destul de sigur că Democrit s-a născut în anul 460 î.C. nu ar fi hazardat dacă ne-am gândi la 480-475 î.C. ca posibilă dată de naştere a lui Leucip. Cineva se gândeşte, pe bună dreptate, să situeze plecarea lui Leucip din oraşul natal Milet în

său Democrit[2] marchează ultima încercare de a da un

perioada revoltei din 450-449 î.C. Din Milet s-ar fi dus la Elea iar de la Elea la Abdera, acolo unde a şi pus bazele Şcolii sale. În anul 440 i-ar fi predat deja atomismul lui Democrit, pe atunci în vârstă de douăzeci de ani, iar doctrina lui ar fi ajuns astfel să se dezvolte treptat şi să se fixeze ca urmare a colaborării dintre maestru şi discipol. Ştim cu siguranţă că în 423 doctrina lui Leucip era cunoscută şi răspândită, dat fiind faptul că Diogene din Apollonia, care este în mod sigur influenţat de doctrina atomistă, este parodiat în acel an în *Norii* lui Aristofan. (În privinţa aceasta, a se vedea lucrarea lui V. E. Alfieri, *Per la cronologia della Scuola di Abdera,* mai întâi în *Estudios* în onoarea lui R. Mondolfo, Tucmán 1957, iar apoi în *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenza 1953, p. 11 sqq.). Lui Leucip i se pot atribui două opere: *Marea cosmologie* şi *Despre intelect.* Oricum, pare destul de probabil faptul că operele lui Leucip au sfârşit prin a fi absorbite în acelea ale discipolului, care, odată ce a dobândit o faimă mare, a ajuns dacă nu să determine căderea în uitare a figurii maestrului, cel puţin să o umbrească mult. Aşa se explică de ce deţinem din opera lui Leucip, în afară de alte mărturii indirecte, doar un singur fragment direct, extras din cartea *Despre intelect.*

[2] Democrit s-a născut la Abdera în anul 460 î.C sau cel puţin cândva în jurul acestei date. Aceasta este concluzia unei atente examinări a tuturor datelor ajunse până la noi, examinate făcută de către V.E. Alfieri în studiul deja citat *Per la cronologia della Scuola di Abdera*, la care-l trimitem pe cititorul ce ar dori să aibă toată documentaţia legată de materie. A fost, în oraşul său natal Abdera, discipolul lui Leucip şi după aceea urmaşul său la conducerea şcolii. A făcut lungi călătorii in Orient, vizitând Egiptul, Asia Mică şi Persia, în scopul cunoaşterii, risipindu-şi aproape toată averea (destul de mare) lăsată de tatăl său. A murit foarte bătrân, la câţiva zeci de ani după Socrate. I se atribuie numeroase scrieri, a căror listă se poate vedea în mărturiile strânse în Diels-Kranz la numerele A 31, A 32 şi mai ales A 33. Dar, probabil că întregul acestor opere constituia, mai mult decât o producţie personală a lui Democrit, un *Corpus* al Şcolii atomiste, în care trebuie să fi fost incluse şi operele lui Leucip şi poate chiar acelea ale discipolului său. Democrit a avut o cultură vastă. Zeller scrie foarte elegant despre el: « Superior tuturor filosofilor precedenţi şi contemporani datorită nivelului cunoaşterii, majorităţii acestora prin ascuţimea şi rigoarea gândirii, Democrit poate fi considerat, datorită rarei asocieri a

răspuns, menţinându-se însă în orizontul presocratic, aporiilor ridicate de curentul eleat, prin încercarea de a salva principiul de fond al curentului eleat, fără a nega existenţa fenomenelor (Leucip cunoştea la perfecţie problema eleată: după cum am mai spus, el a fost discipolul direct al lui Zenon şi al lui Melissos).[3]

Deja Aristotel scosese foarte bine în evidenţă raportul dintre eleatism şi atomism şi îl exprimase într-o pagină model, care merită să o citim, deoarece ea constituie unul din documentele cele mai de seamă în refacerea gândirii atomiste:

> Leucip şi Democrit au emis judecăţi cel mai adesea sistematic şi printr-o teorie unitară despre toate fenomenele, stabilind un principiu, în conformitate cu natura [*scil.*: fenomenelor], aşa cum este ea. Unii dintre vechii filosofii [*scil.*: Eleaţii] au fost de părere că existentul este cu necesitate unul singur şi imobil; căci vidul – spuneau ei – este inexistent. Dar mişcarea ar fi cu neputinţă, dacă nu ar exista un vid care să fie separat ‹ de materie ›. De asemenea, nici nu ar putea exista pluralitate de lucruri dacă nu ar exista ceva care să le separe [...]. Leucip însă a crezut că a descoperit o teorie care, în concordanţă cu percepţia senzorială nu va anula nici naştere, nici distrugere, nici mişcare, nici pluralitatea lucrurilor existente. Punând de acord această teorie pe de o parte cu lumea fenomenelor, iar pe de altă parte cu susţinătorii teoriei despre unitatea existenţei, care spun că nu ar putea exista mişcare fără vid, el afirmă că vidul este nonexistent şi că din existent nimic

---

celor două calităţi, ca predecesorul lui Aristotel, care, de fapt, îl citează deseori, se foloseşte adesea de părerile lui şi vorbeşte despre el cu un respect evident » (Zeller-Capizzi, p. 157).

[3] Cf. Reale, *Melissos*, pp. 18, 21, 278 sqq.

nu e nonexistent. Căci existentul în sens propriu este un întreg plin. Dar acesta nu este Unu, ci o mulțime infinită și invizibilă de corpuscule, din cauza micimii maselor lor. Aceste corpuri existente se mișcă în vid (căci, după el vidul există) și când se reunesc, produc naștere, iar când se separă, distrugere. Ele exercită acțiuni și suferă acțiuni în măsura în care se ating din întâmplare; căci sub acest raport ele nu sunt unul singur. Iar când se unesc și se îmbină ‹ unele cu altele ›, produc naștere. Dar din acel Unu „real" nu s-ar putea naște pluralitate și nici din pluralitatea reală, Unu, așa ceva fiind imposibil. După cum afirmă Empedocle și unii dintre ceilalți gânditori, că modificările corpurilor sunt suferite prin mijlocirea porilor, tot astfel [spune Leucip] că orice schimbare și orice efect suferit are loc în felul acesta, căci separarea și distrugerea se produc datorită vidului, și tot așa și creșterea, atunci când în vid pătrund pe furiș particule solide. Și Empedocle este obligat să adopte cam aceleași opinii ca și Leucip. Căci – spune el – există anumite particule solide, dar indivizibile, dacă e adevărat că porii nu sunt peste tot fără discontinuitate. Dar acest lucru nu este cu putință. Fiindcă atunci nu ar mai exista nimic solid în afară de pori, ci totul ar fi vid. Este necesar deci ca particulele ce se ating să fie indivizibile, iar intervalele dintre ele [...] să fie goale. Din acestea rezultă că procesele de naștere (= agregare) și de separare ar fi pentru Leucip de două feluri: datorită vidului și datorită contactului [...].[4]

Aristotel o spune bine și cu claritate. Însă, ar fi nevoie de câteva aprofundări și completări.

Într-un anume sens, atomii lui Leucip sunt mult mai apropiați de ființa eleată decât sunt elementele lui Empedocle și

[4] Aristotel, *Despre generare și corupere*, A 8, 324 b sqq. (= Diels-Kranz, 67 A 7). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, pp. 380-381]

homeomerii lui Anaxagora, deoarece din punct de vedere calitativ ei sunt indiferențiați; vom vedea în curând că ei sunt diferențiați doar din punct de vedere geometric, și, prin urmare, încă mai păstrează asemănarea ființei eleate de sine cu sine însăși (care asemănare era, de fapt, tocmai indiferențierea absolută). Atomii reprezintă fracturarea Ființei unice eleate într-o infinitate de ființe-unice, care tind să mențină cât mai fidel caracteristicile posibile ale Ființei unice.

Intuiția fundamentală a sistemului lui Leucip trebuie găsită mai ales în marele fragment 8 al lui Melissos: « Chiar multe de-ar fi ființele – spunea Melissos – ar trebui să fie și acestea așa cum spun că e ființa unică »[5]; spunând aceasta, el considera că reduce la absurd pluralismul în care cred oamenii. Pentru a fi, multiplii ar fi trebuit să fie eterni, deoarece acesta este statutul ființei. Ei, însă, se schimbă continuu și, prin urmare, nu există. În pofida a ceea ce spunea Melissos, Leucip i-a răstălmăcit argumentul, făcând din ceea ce în eleatism era un raționament *per absurdum*, fundamentul propriului sistem: multiplii există, pentru că pot fi asemenea Unului de tip melissian, pot dura mereu și pot fi imuabili, sau conformi statutului suprem al ființei. Dar, nu este vorba despre multiplul empiric oferit de simțuri, ci despre un multiplu ulterior, neperceptibil, fundament și rațiune de a fi a aceluiași multiplu sensibil. Și după cum pluralismul empedoclean și anaxagoric – am văzut deja – răstălmăcea în sens pozitiv ipoteza melissiană a unei multiplicități care să-și păstreze identică propria *calitate*, tot astfel, pluralismul atomilor lui Leucip realiza într-un sens încă și mai pozitiv ipoteza unei multiplicități care, păstrându-și identică natura, indiferențiată din punct de vedere calitativ, să fie

[5] Diels-Kranz, 30 B 8, § 2.

raţiunea de a exista a multiplicităţii fenomenice diferenţiate din punct de vedere calitativ.[6]

În mod analog, tema vidului, a plinului, a mişcării şi a condiţiilor ei ipotetice, conţinută în fragmentul 7 al lui Melissos, constituie celălalt antecedent imediat, pornind de la care a putut ajunge Leucip la doctrina atomului. La Parmenide se întâlneşte tema plinului, dar nu şi aceea a vidului. Melissos dezvoltă această temă prin contrapunerea dialectică a plinului cu vidul. Şi tocmai plecând de la termenii de plin şi de vid a reuşit Leucip să-şi construiască concepţia despre atom şi să pună în legătură cu vidul posibilitatea mişcării, răstălmăcind încă o dată ipoteza negativă a lui Melissos într-un sens pozitiv.[7]

Mai trebuie să lămurim însă un punct fundamental. Pentru urechile unui modern, cuvântul « atom » evocă în mod inevitabil acele sensuri pe care le-a dobândit termenul în ştiinţa modernă, de la Galileo la fizica contemporană. Ei bine, este necesar să golim cuvântul atom de toate aceste sensuri, dacă dorim să descoperim sensul ontologic originar în care l-au înţeles filosofii din Abdera. Atomul filosofilor din Abdera poartă în sine sigiliul tipic al gândirii elene: este atomul-formă, este atomul care se diferenţiază de restul atomilor prin figură, ordine şi poziţie, este atomul gândit şi reprezentat din punct de vedere al *eidos*-ului. Alfieri a clarificat foarte bine acest aspect într-o pagină model: « [...] atunci când nu este folosit în sens generic substantivul neutru τὸ ἄτομον (lucrul, substanţa, indivizibilul), termenul ἄτομος este în mod constant la genul feminin, iar nu masculin, şi în acest caz prin ἄτομος se subînţelege nu atât οὐσία (substanţă) – ar fi anacronic să ne gândim la aceasta – cât ἰδέα (formă). Iar acest fapt este atestat

[6] Cf. Reale, *Melissos*, p. 242 sqq.

[7] Cf. Reale, *Melissos*, p. 179 sqq.

din punct de vedere pozitiv: ne-o spun în mod explicit lexicografii si doxografii, cărora nu am avea niciun motiv să nu le dăm crezare în această privinţă, că adesea, dacă nu chiar tot timpul, Democrit folosea însuşi termenul de ἰδέα, pentru a desemna atomul. Dar ce înseamnă ἰδέα? Aici, etimologia, mai ales în faza istorică a limbii greceşti în care ne găsim odată cu Democrit (asta ca să nu-i atribuim în mod gratuit folosirea termenului de „idee" lui Leucip, de altfel [...] cu puţin anterior lui) nu lasă loc îndoielii: ἰδέα este vizibilul. Însă atomul, datorită micimii sale, numit astfel ca urmare a indivizibilităţii sale, căci este dificil să se declare indivizibil ceea ce este perceptibil pentru simţuri şi, prin urmare, poate fi reţinut ca fiind susceptibil de fragmentare în părţi, este invizibil. Şi atunci în ce sens se spune ἰδέα, în ce sens se spune vizibilul? Evident că este vizibil doar vederii intelectului: intelectul abstract, care pleacă de la vizibilul corporal înaintând tot mai mult până acolo unde simţurile nu mai pot ajunge, îşi află popasul într-o lume a chintesenţei, golită de potenţialitate, care este analogonul vizibilului corporal. Forma este, aşadar, vizibilul geometric, ceea ce este vizibil intelectului, dar rămânând mereu analogă sensibilului şi, drept urmare, reţinută ca fiind capabilă să genereze concretul sensibil. Aceasta este „idea" sau forma, care poate fi concepută de o filosofie materialistă, ce nu admite nimic material cu excepţia vidului, dar definind vidul în mod corect ca fiind nefiinţă. Nu găsim nicio afirmare a unei realităţi imateriale înainte de Platon (şi în aceasta constă măreţia lui Platon), nu există înainte de el nicio distincţie între cele două planuri ale realităţii, unul material, celălalt imaterial. De fapt, în atomism materialul şi imaterialul se află pe acelaşi plan: sunt fiinţa şi nefiinţa, cei doi termeni inseparabili ai dialecticii gândirii, acceptaţi acum (spre deosebire de eleatism) amândoi împreună pentru a putea da seama de experienţă. Aşadar, forma

este vizibilul intelectului: materialitatea pură în măsura în care este individuată şi diferenţiată din punct de vedere cantitativ şi doar cantitativ. Înaintea ideii platoniciene, care este calitate, imaterialitate şi finalitate, există ideea democritiană, care este cantitate, materialitate şi necesitate. Dar este un caz unic faptul că atât materialismul, cât şi idealismul, adică atât Democrit, cât şi Platon, definesc ca „idee" realitatea cea mai adevărată, cea care se află dincolo de aparenţele şi de iluziile unei experienţe necritice şi neproblematice. "Ατομος ἰδέα reprezintă prima afirmare a individualităţii, a substanţialităţii fiinţei particulare, în filosofia greacă: în aceasta constă măreţia lui Democrit ».[8]

2. Atomi, mişcare mecanică şi necesitate

Din atomii egali calitativ şi diferenţiaţi cantitativ-geometric derivă toate lucrurile care există, toate modifi–cările, calităţile şi stările lor. Aşadar, în timp ce Empedocle şi Anaxagora derivau calităţile vizibile din diferenţierile calitative originare ale semînţelor, atomiştii, în schimb, derivau toate determinările calitative cu impact fenomenic din determinările cantitative geometrice. Astfel a luat naştere prima deosebire între ceea ce filosofia noastră modernă va numi « calităţi primare » şi « calităţi secundare »: primele sunt calităţi geometrico-mecanice caracterizând atomii, celelalte sunt manifestări cu impact fenomenic, derivând din ciocnirea atomilor, precum şi din raportarea lucrurilor la simţurile noastre.

Am văzut deja că, analog celor afirmate de Empedocle şi Anaxagora, naşterea şi moartea, generarea şi corupţia ca atare erau negate de către atomişti: naşterea este o agregare a

[8] Alfieri, *Atomos idea*, p. 52 sqq.

atomilor, moartea o dezagregare sau o desprindere din compusul atomic, fără ca în acest proces ceva să derive din ceva sau să se întoarcă în ceva. Dar ce determină atomii să se agregheze iar apoi să se dezagregheze?

Empedocle şi Anaxagora – aşa cum am văzut mai sus – tematizaseră cu multă atenţie o nouă « cauză », cea pe care Aristotel o va numi cauză eficientă sau cauză din care provine mişcarea, prima introducând Iubirea şi Ura ca forţe cinetice, cea de-a doua introducând, în schimb, Intelectul. În rest – după cum s-a văzut deja – dacă fizicii anteriori lui Parmenide au putut sau nu să vorbească în mod expres despre această cauză, sau au putut să vorbească despre ea în mod vag, aceasta nu mai era posibil după negările radicale ale oricărei forme de mişcare, negări venite din partea curentului eleat, mai ales la acei gânditori care intenţionau în mod programatic să recupereze lumea fenomenelor a cărei caracteristică de fond este mişcarea. Dar iată că răspunsul atomiştilor la această problemă se deosebeşte de cel încă impregnat cu elemente imaginative al lui Empedocle, sau de cel mai nou (câştigat doar pe cale intuitivă) al lui Anaxagora: mişcarea – spun ei – nu derivă de altundeva decât din mişcarea în sine, în sensul că atomii sunt, din punct de vedere originar şi etern, în mişcare prin însăşi natura lor.

Dar cum trebuie concepută şi mai precis această mişcare? Zeller a susţinut o interpretare devenită ulterior canonică, potrivit căreia mişcarea originară a atomilor ar proveni din căderea generată de greutatea lor; din mişcarea de cădere şi-ar fi tras apoi originea mişcarea de rotaţie, iar din aceasta ar fi luat ulterior naştere lumea.[9] Dar, cercetările posterioare lui Zeller au scos la lumină faptul că aceasta nu este părerea originară a

[9] Cf. Zeller-Capizzi, pp. 187-208.

abderiților, ci aceea a atomismului epicureicilor.[10] *a)* Mișcarea originară a atomilor, aceea precosmică, trebuie să fi fost concepută ca un soi de deplasare și de rotire în toate direcțiile, așa cum pulberea foarte fină din aer poate fi văzută rotindu-se în lumina razelor de soare care străbat fereastra. *b)* În mod diferit era gândită mișcarea cosmogonică, ce duce la apariția lumii, și care este o mișcare de rotație ce « se produce atunci când în prezența unui vid de o mărime apreciabilă au loc o afluență și o concentrare masivă de atomi de diferite forme și mărimi în acel spațiu liber: iar respectiva concentrare masivă de elemente materiale de masă diferită produce o mișcare agitată, în care, dat fiind faptul că operează legea primară a agregării – care este aceea a atracției asemănătorului față de asemănător – mișcarea de rotație funcționează după modelul unui ciur, astfel că elementele mai grele se dispun spre centrul ei, iar cele mai ușoare se dispun spre vidul dinspre exterior [...] »[11] și astfel se formează cosmosul. *c)* Și, în sfârșit, mai există mișcarea atomilor în cosmosul format, care se compune din atomi ce se eliberează din agregatele atomice, formând efluvii (cum sunt, de pildă, efluviile parfumurilor).

Se înțelege că, datorită faptului că atomii sunt infiniți, și lumile constituite de aceștia trebuie să fie infinite, chiar dacă acele lumi sunt diferite și totodată identice: lumi care se nasc, se dezvoltă și, în cele din urmă, sunt supuse coruperii, și tot așa la nesfârșit.

Potrivit atomiștilor, lumile și lucrurile cuprinse în fiecare din ele în parte, de la cea mai mare la cea mai mică, sunt produse *numai și numai de atomi și de mișcare*: prin urmare, totul se explică într-un mod strict mecanic și necesar.

---

[10] Cf. în acest sens Alfieri, *Atomos Idea*, pp. 78 sqq.

[11] Cf. Alfieri, *Atomos Idea*, p. 84.

În mod curios, Leucip și Democrit au rămas în istorie – după cum se știe – ca cei pentru care lumea ia naștere « la întâmplare », exact la polul opus nu doar al intenției lor, ci chiar al semnificației propriu-zise a speculației lor. Din acest motiv, ar fi potrivit să aprofundăm puțin problema. Tradiția ne-a transmis că Democrit avea obiceiul de a spune că mai bine prefera să-i găsească unui fenomen o singură *explicație cauzală* decât să pună stăpânire pe Imperiul Persan[12]: nimic altceva nu explică mai bine ataşamentul mental al abderiților decât această mărturie. Pentru aceştia, orice lucru este rezultatul precis al unei cauze determinate: nimic nu se întâmplă şi nimic nu poate fi gândit fără o cauză a sa. Prin urmare, totul se întâmplă potrivit unei *stricte necesități.*

După cum ne transmite Aetius în singurul fragment textual parvenit de la Leucip, filosoful proclama în mod expres necesitatea universală:

> Leucip spune că totul se întâmplă potrivit cu o necesitate, care e una şi aceeaşi cu destinul. Căci, spune el textual în *Despre intelect*: „Niciun lucru nu se petrece la întâmplare, ci toate se nasc ca efect al unei cauze raționale şi sub imperiul unei necesități.[13]

Acelaşi lucrul susținea şi Democrit, după cum ne spune Diogenes Laertios:

> Toate au loc prin necesitate, vârtejul fiind cauza creării lucrurilor şi pe acesta el îl numeşte necesitate.[14]

---

[12] Cf. Diels-Kranz, 68 B 118.

[13] Diels-Kranz, 67 B 2). [trad. rom. p. 393]

[14] Diogenes Laertios, IX, 45, p. 296 (= Diels-Kranz, 68 A 1).

Iar natura necesității, pentru Democrit, din ceea ce ne transmite Aetius, consta din

> [...] rezistența la lovire, vehicularea și izbirea materiei.[15]

De ce s-a considerat, așadar, că după Democrit « lumea ia naștere la întâmplare »? *Întâmplare*, în acest context, nu înseamnă opusul *cauzei* în general, ci *opusul unei specii particulare de cauză* sau, și mai exact, al uneia din acele patru viitoare cauze aristotelice, și anume *opusul cauzei finale*. Părerea aceasta nu înseamnă, așadar, că abderiții au și negat imediat că lumea ar avea o cauză, ci doar că ea ar avea *cauze finale*. Este evident faptul că e vorba despre o părere ce presupune o serie de achiziții platonice și aristotelice succesive.

Însă, această lămurire ne permite să spunem și altceva în plus: atomiștii *nu* negaseră existența cauzei finale, deoarece ea încă nu fusese descoperită și explicată (ce-i drept, Anaxagora, contemporan cu Leucip, întrezărise cu al său *Nous* problema cauzei ordinii, dar nu o ridicase în aceeași măsură la nivelul unei conștiințe critice): prin urmare, cauza finală nu putea fi negată în mod conștient deoarece nu ajunsese încă să fie tematizată la nivel speculativ. Dar, în afară de aceasta, deducția lucidă și riguroasă a sistemului atomist ne-a făcut să înțelegem și mai clar, tocmai în încercarea lui de a explica totul doar prin acele două principii (atomii și mișcarea), ceea ce lipsea în respectivele principii: s-a văzut, așadar, în mod clar, faptul că din *haosul* atomic și din mișcarea haotică nu era posibil structural să ia naștere un *cosmos*, dacă nu se admitea totodată existența inteligibilului și a intelectului. Meritul acestei descoperiri va fi al lui Platon: dar un fapt este sigur, și anume că Platon a putut să afirme cu atâta rigurozitate necesitatea cauzei teleologice,

[15] Diels-Kranz, 68 A 66); [trad. rom. p. 439]

tocmai pentru că a putut să beneficieze de experiența reductivistă radicală a adversarului său Democrit.

3. Omul, sufletul, divinul

Ca în cazul oricărei forme de mecanicism, tot astfel şi gândirea atomistă își scoate la iveală neajunsurile mai ales când explică funcționarea organismelor, și în mod special cel al omului, al vieții și al conștiinței lui. Corpul uman, asemenea celorlalte lucruri, se formează ca urmare a unei ciocniri între atomi şi tot astfel, desigur, și sufletul. Sufletul, care este tot ceea ce dă viață, şi, prin urmare, mișcare, corpului, este format din atomi mai mici decât restul celorlalți, simpli şi asemenea unei sfere, de natură ignică. Acești atomi se propagă prin tot corpul, ajungând astfel să-l însufleţească. Datorită micimii lor, ei au tendința de a ieși din corp, dar prin intermediul respirației ajung să fie reintegrați încetul cu încetul acei atomi ignici ce reuşesc să iasă afară. În momentul încetării respirației, survine moartea, iar toți atomii ignici care se aflau în corp se împrăştie.

Prin urmare, sufletul are aceeaşi natură ca şi corpul şi, din acest motiv, nu se explică prea bine preeminența lui asupra corpului, pe care totuși Democrit o susține în diferite moduri, ajungând în cele din urmă, aşa cum vom vedea ceva mai încolo, să ne îndemne a ne îngriji de suflet, iar nu de corp, a căuta bunurile sufletului care sunt divine, iar nu cele ale corpului care sunt umane. E drept că atomii sufletului au o formă perfectă, dar, cu toate acestea, *din punct de vedere calitativ* rămân mereu egali cu restul celorlalți atomi. Oricum, dată fiind poziția privilegiată care în sistemul atomist este atribuită atomilor sufletului, se explică mai bine de ce ajung aceştia să fie numiți *divini*, şi modul cum este văzut în ei divinul, mai mult decât în alte

lucruri: « principia mentis quae sunt in eodem universo deos esse dicit »[16] [principiile (atomii) intelectului care se află răspândite în acelaşi Univers, numindu-le divinităţi], ne spune Cicero. Iar aceste « principia mentis » sunt atomii ignici ai sufletului cu care coincid intelectul şi gândirea. Asemenea tuturor predecesorilor, şi atomiştii identificau divinul cu tot ceea ce era mai sublim în sistemul lor.[17]

4. Cunoaşterea

Atomii şi mişcarea explică, de asemenea, şi cunoaşterea.

După cum ştim deja, lucrurile emană efluvii de atomi care ajung în contact cu simţurile, dând naştere, în acest fel, senzaţiilor şi conştiinţei. Contactul atomilor, care prin intermediul efluviilor ajung de la lucruri la simţuri, permite ca atomii asemănători din afara noastră să impresioneze atomii asemănători din noi, punând în practică principiul acţiunii asemănătorului asupra asemănătorului, după cum ne-a spus-o deja Empedocle.

Cu siguranţă că în baza naturalismului său Democrit nu putea contrapune *senzaţia cunoaşterii inteligibile* şi cu mare dificultate putea să le distingă la nivel critic una de cealaltă. Dar, cu toate acestea, el considera că senzaţia este subiectivă şi obscură, iar cunoaşterea intelectivă este cunoaşterea autentică, şi anume capabilă de a ne conduce la fundamentul lucrurilor.

---

[16] Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 43, 120 (= Diels-Kranz, 68 A 74). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. vol. II, partea I, p. 441]

[17] Concepţia democritiană a divinului este, de altfel, destul de complexă: a se vedea analiza completă a problemei la Alfieri, *Atomos Idea*, p. 164 sqq.

Fragmentul 9 şi contextul relativ în care Sextus Empiricus ni-l prezintă ne spune:

> Democrit, atunci când refuză simţurilor recunoaşterea aparenţelor sensibile, spune că dintre acestea nimic nu apare în conformitate cu adevărul, ci numai cu opinia. Adevărat în cele ce există în realitate sunt numai atomii şi vidul; „prin opinie – spune el – recunoaştem dulcele, prin opinie amarul, prin opinie caldul, prin opinie recele, prin opinie culoarea; în *eteē* există numai atomii şi vidul.

Iar în fragmentul 11, pe care îl redăm întotdeauna cu comentariul referitor la el, al lui Sextus, se poate citi:

> În *Canoane* afirmă că există două feluri de cunoaştere, una pe calea simţurilor, cealaltă pe calea intelectului; dintre care, pe cea pe calea intelectului o numeşte „autentică", recunoscându-i credibilitatea în ceea ce priveşte judecata despre adevăr, iar pe cealaltă, pe calea simţurilor, o denumeşte „obscură", negându-i capacitatea de a cunoaşte partea infailibilă a adevărului. Spune textual în cele ce urmează: „există două forme de cunoaştere, una autentică şi alta obscură. De cea obscură ţin toate percepţiile ca auzul, văzul, mirosul, gustul, pipăitul; cea autentică este total diferită de aceasta". Apoi, calificând drept superioară cunoaşterea autentică faţă de cea obscură., continuă în acest fel: „ori de câte ori cunoaşterea obscură nu se dovedeşte în stare nici să vadă în amănunţime, nici să audă, nici să miroase, nici să guste, nici să perceapă pe calea pipăitului", ‹ în acest caz trebuie să împingem cercetarea › într-un domeniu mai subtil încă.

Acestea sunt, desigur, distincţii conforme experienţei interioare, dar sunt contrare principiilor atomilor: căci, pentru a

putea fi justificate la nivel critic, ar fi fost nevoie de categorii, care, însă, ajung să fie dobândite abia odată cu Platon.

5. Etica democritiană

De la Democrit ne-au parvenit numeroase fragmente cu caracter etic. Pe de o parte, prezența specială a tematicii morale la Democrit se înțelege mai bine dacă se ține seama de faptul că el trăiește în epoca lui Socrate. Pe de altă parte, însă, mai are mult până să știe cum să organizeze din punct de vedere filosofic un discurs moral: el rămâne de partea cealaltă a baricadei filosofiei morale, situându-se aproape în întregime în dimensiunea spirituală a presocraticilor.

Democrit consideră fericirea ca fiind scopul vieții, și regăsește fericirea nu în plăcerile corporale, ci în cele spirituale:

> De suflet țin deopotrivă fericirea și nefericirea.[18]
>
> Fericirea nu stă în turme de vite, nici în aur; sufletul este sălașul destinului nostru.[19]
>
> Cel care alege bunurile sufletești alege partea mai apropiată de divin; iar cel care alege cele trupești, partea omenească.[20]

> Fericirea omenească nu vine nici de la desfătările trupului, nici de la bani, ci de la o viață curată și plină de chibzuință.[21]

---

[18] Diels-Kranz, 68 B 170). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 520]

[19] Diels-Kranz, 68 B 171. [trad. rom. p. 520]

[20] Diels-Kranz, 68 B 37. [trad. rom. p. 505]

[21] Diels-Kranz, 68 B 40; cf. și B 105. [trad. rom. p. 505]

Prin urmare, Democrit preamărește autocontrolul și victoria omului asupra propriilor dorințe legate de simțuri și considerate inferioare:

> Un bărbat cu adevărat valoros este nu numai acela care își învinge dușmanii, ci și propriile sale porniri senzuale. Mulți sunt conducători de state și totodată robi unor femei.[22]

În plus, preamărește nu numai dreptatea și binele, ci și voința de a face binele.

> Binele nu înseamnă numai a nu greși, ci și a nu voi să greșești.[23]

Drept urmare, afirmă că trebuie să stăm departe de rău nu din teama de a ne pierde reputația în ochii celorlalți, ci din respect față de noi înșine:

> Nu trebuie să te rușinezi mai mult față de alți oameni decât față de tine însuți și cu atât mai puțin să faci o faptă rea, sub cuvânt că nimeni nu te știe, atunci când te-ar putea ști o lume întreagă. Este bine să te sfiești în primul rând de tine însuți și să-ți întipărești în suflet ca lege: nu trebuie să faci nimic ce nu se cuvine.[24]

> Nu de frică, ci din simț al datoriei ține-te departe de căile greșite.[25]

---

[22] Diels-Kranz, 68 B 214. [trad. rom. p. 520]
[23] Diels-Kranz, 68 B 62. [trad. rom. p. 506]
[24] Diels-Kranz, 68B 264. [trad. rom. p. 531]
[25] Diels-Kranz, 68 B 41. [trad. rom. p. 505]

> Chiar dacă eşti singur, fereşte-te să spui sau să faci ceva josnic. Învaţă să te ruşinezi mult mai mult în faţa propriei tale conştiinţe decât faţă de alţii.[26]

El atrage atenţia şi asupra invidiei, a urii, a viciilor în general. Iar dacă este autentic, fragmentul următor dă mărturie şi despre cosmopolitism:

> Pentru un om înţelept orice ţară este deschisă. Pentru un suflet bun patria este întreg universul.[27]

Avem aici de-a face cu o gândire de a cărei întemeiere şi răspândire se vor ocupa sofiştii şi socraticii.

După cum se poate vedea şi din aceste fragmente mici, gândirea morală a lui Democrit nu se îndepărtează, în formă, de procedeul maximelor utilizat de poeţi şi de cei şapte înţelepţi, iar în substanţă, nu se potriveşte nici măcar cu ideea de fond a sistemului, care face din om pur şi simplu un agregat mecanic de atomi materiali. Gândirea lui rămâne în afara domeniului filosofiei morale. Pentru a fi posibilă apariţia filosofiei morale, speculaţia trebuia mai întâi să-şi schimbe în mod radical poziţia axului propriei problematici: iar această schimbare va fi făcută doar de către sofişti şi de către Socrate, într-o manieră pe care o vom vedea în curând.

---

[26] Diels-Kranz, 68 B 244. [trad. rom. p. 528]
[27] Diels-Kranz, 68 B 247. [trad. rom. p. 528]

IV. Fizicii eclectici

1. Fenomenul eclectismului fizic şi involuţia filosofiei naturii

Seria fizicilor se încheie cu câţiva gânditori, pe care istoriografia filosofică modernă i-a calificat drept « eclectici ». Aprecierea lor este numai pe jumătate potrivită, pentru că, dacă este adevărat că avem de-a face cu gânditori care-şi trag elementele speculaţiei mai mult sau mai puţin de la unul din filosofii examinaţi până acum, cu intenţia evidentă de a-şi fonda şi media argumentele; pe de altă parte, însă, este la fel de adevărat că avem de-a face şi cu nişte gânditori cărora (cel puţin dacă ne păstrăm la cei despre care avem cât de cât informaţii transmise de tradiţia antică) le-a scăpat, aproape în întregime, înţelesul revoluţiei produse de Parmenide şi de eleatism, şi, drept urmare, nu au surprins nici înţelesul propunerilor ulterioare, făcute de pluralişti, care, în maniere diferite, căutau tocmai să rezolve aporiile lăsate moştenire de eleatism gândirii filosofice.

Tocmai neînţelegerea aporiilor eleate şi nevoia imediată de a le rezolva i-au determinat pe fizicii eclectici să se întoarcă la « monism », judecând negativ « pluralismul ». De fapt, aceştia ar fi vrut să se întoarcă la poziţiile speculaţiei ioniene, şi, prin urmare, la *afirmarea unităţii, ba chiar a unicităţii Principiului*, chiar şi prin dobândirea unor câştiguri la nivel speculativ, care, însă, să nu afecteze defel acest principiu fundamental sau, cel puţin, să nu presupună existenţa unor argumente pluraliste.

În acest sens, Hippon[1] a propus o reîntoarcere la Thales, susținând că apa este principiul tuturor lucrurilor[2], dar a presupus și existența focului heraclitian, care, potrivit lui, a fost produs de apă iar apoi « a biruit forța elementului generator, alcătuind astfel universul ».[3] Alții[4], în schimb, au postulat drept principiu generator « un element mai dens ca focul și mai rarefiat decât aerul »[5], sau chiar, « un corp mai subtil ca apa și mai dens ca aerul »[6] și l-au conceput, în manieră ioniană, drept infinit.[7] Iar prin aceasta este evidentă

---

[1] Sursele noastre nu concordă atunci când se pune problema indicării locului de origine a lui Hippon. Potrivit unora, acesta era originar din Samos (cf. Diels-Kranz, 38 A 1), iar potrivit altora era originar din Metapont (cf. Diels-Kranz, 38 A 16); alții spun că era originar din Rhegion (Diels-Kranz, *ibidem*), și, în sfârșit, există unii care spun că se trăgea din Crotona (Diels-Kranz, 38 A 11). Dintr-o informație semnalată de Bergk, conținută într-o scolie la *Norii* lui Aristofan (reluată în Diels-Kranz, 38 A 2) se știe că Hippon trebuie să fi fost activ cândva în perioada lui Pericle.

[2] Cf. Diels-Kranz, 38 A 4, A 6, A 8, A 10, A 11 etc.

[3] Hipolit, *Ref.*, I, 16 (= Diels, *Doxographi graeci*, p. 566 = Diels-Kranz, 38 A 3).

[4] Nu suntem în măsură să-i identificăm cu absolută exactitate. Cercetătorii spun că ar fi vorba despre Ideu din Himera, și la el fac referire – chiar și conjectural – amândouă informațiile pe care le transmitem (cf. și Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 257 sqq.). De fapt, Sextus Empiricus, care-l menționează în mod expres pe Ideu din Himera (*Adversus mathem.*, IX, 360 [= Diels-Kranz, 63, vol. II, p. 51, 1-3]), îl așează alături de Diogene din Apollonia și de Archelaos, despre care vom vorbi ca fiind susținătorii tezei potrivit căreia aerul este principiul. În rest, în acest caz, mai mult decât numele, ne interesează afirmațiile.

[5] Aristotel, *Metafizica*, A 7, 988 a 233 sqq. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 66] (Diels-Kranz, 63, vol. II, p. 51, 5 sqq.)

[6] Aristotel, *Despre cer*, Γ 5, 303 b 10 sqq. (Diels-Kranz, 63, vol. II, 51, 9 sqq.). [trad. rom. de Șerban Nicolau, *Despre cer*, Ed. Paideia, 2005, p. 267]

[7] Cf. Diels-Kranz, 63, vol. II, p. 51, 11 și 26.

încercarea lor de a media între Heraclit şi Anaximene, pe de o parte, şi Thales şi Anaximene, pe de altă parte.

Desigur, însă, că aceste eforturi zadarnice de mediere a unor poziţii definitiv depăşite, nu mai puteau da viaţă unei filosofii a naturii ajunsă deja la capătul puterilor sale. De fapt, înşişi anticii erau încă de pe atunci perfect conştienţi de importanţa extrem de redusă a lui Hippon, pe care Aristotel îl judecă într-o manieră clar negativă[8], dar şi a celorlalţi eclectici despre care am vorbit (la care însuşi Aristotel face aluzie fără a le menţiona măcar numele).[9]

De fapt, interesul nostru pentru fizici se restrânge la o singură figură de gânditor, şi anume la Diogene din Apollonia (de la care ne-au parvenit, în afară de o serie de mărturii indirecte, şi câteva fragmente semnificative), şi nu atât pentru încercarea lui de întoarcere la monism, cât pentru exploatarea sistematică a descoperirii anaxagorice a Nous-ului, a Intelectului, din motive pe care le vom vedea îndată.

---

[8] Cf. Aristotel, *Metafizica*, A 3, 984 a 3 sqq. (= Diels-Kranz, 38 A 7); Idem, *Despre suflet*, A, 2, 405 b 1 sqq. (= Diels-Kranz, 38 A 10).

[9] Cf. mai sus, notele 4-6.

2. Diogene din Apollonia şi semnificaţia lui istorică

Motivele care l-au determinat pe Diogene[10] să nu accepte pluralismul şi să se întoarcă la monism ne sunt bine cunoscute dintr-un fragment ce a ajuns până la noi, precum şi dintr-o mărturie a lui Aristotel: dacă elementele ar fi fost multiple – gândeşte Diogene – şi dacă fiecare în parte, prin propria-i natură, s-ar fi deosebit şi nu s-ar fi tras din altele, ori nu s-ar fi transformat în altele, atunci ele (precum şi lucrurile care derivă din acestea) nu ar putea, din punct de vedere structural, (dată fiind diferenţa lor de natură) să se amestece între ele, şi nici măcar nu ar putea să suporte afectări reciproce; cu alte cuvinte, unul nu ar putea nici să dăuneze unora, nici să fie folositoare altora, nici invers, să primească vreun folos ori vreo daună din partea altora; în acest fel, ar fi imposibil de gândit că din pământ ar putea lua naştere plantele şi animalele. Pentru ca toate acestea să fie posibile, ele ar trebui să derive fie prin alterare, fie prin transformare, din acelaşi principiu.

Iată, cu exactitate, cuvintele lui Diogene:

---

[10] Diogene din Apollonia a trăit în secolul al V-lea î.C. Aristofan vorbeşte despre el în *Norii* (piesă care datează din 423 î.C.), iar în perioada respectivă Diogene trebuie să mai fi fost încă în viaţă, pentru că, de obicei, grecii îşi caricaturizau personajele după persoane vii. În plus, dacă se ţine cont şi de mărturia lui Teofrast (Diels, *Doxographi graeci*, p. 477 = Diels- Kranz, 64 A 5), care ne informează că gândirea lui Diogene din Apollonia, în afară de doctrinele lui Anaxagoras, a fost influenţată şi de cele ale atomismului, care sunt de dată mai recentă, se poate trage concluzia verosimilă că filosoful nostru trebuie să-şi fi desfăşurat activitatea între 440 şi 423 î.C.

Iar mie mi se pare, spunând acestea pe scurt, că toate cele ce există sunt transformări din aceeaşi materie primordială şi că sunt de acelaşi fel. Iar aceasta este evident. Căci, dacă ceea ce este în această ordine universală – pământ si apă şi aer şi foc şi toate câte apar în această lume – ar fi diferite unele de altele, adică deosebite prin natura lor, şi dacă nu ar rămâne aceeaşi [substanţă materială] în multiplele schimbări şi prefaceri, atunci nu s-ar putea amesteca în niciun fel unele cu altele şi nici nu ar putea aduce unele altora nici folos, nici pagubă; şi nicio plantă nu ar putea răsări din pământ, niciun animal şi nici altceva dacă [toate] nu ar fi alcătuite în aşa fel încât să fie unul şi acelaşi lucru. Dar toate acestea sunt transformări ale aceleiaşi (materii primordiale) şi devin când într-un fel când în altul şi apoi se întorc în aceeaşi (materie primordială).[11]

Şi iată acum mărturia paralelă a lui Aristotel:

De asemenea, aceia care leagă devenirea lucrurilor de un singur principiu trebuie să admită acţiunea şi de aceea Diogene [din Apollonia], pe bună dreptate, spune că dacă nu s-ar naşte toate lucrurile dintr-un singur principiu, nu ar fi posibil ca ele să aibă acţiune unele asupra altora, ca bunăoară ce este cald să se răcească şi să se încălzească din nou, căci nu căldura şi răceala se transformă una în alta, ci în mod vădit substratul lor.[12]

Dar, pentru Diogene, acest principiu nu este un *mijlocitor* între aer şi apă sau foc, ci, la fel ca pentru Anaximene, el este *aerul*, după cum o mărturisesc cu prisosinţă şi numeroasele

[11] Diels-Kranz, 64 B 2. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 211]

[12] Aristotel, *Despre generare şi corupere*, A 6, 322 b 12 sqq. (= Diels-Kranz, 64 A 7). [trad. rom. p. 207]

fragmente păstrate; sau, ca să fim şi mai exacţi, el este « aerul infinit ».[13] Prin urmare, eclectismul lui Diogene se manifestă într-o altă direcţie, mai precis în încercarea de a face să coincidă aerul lui Anaximene cu *Nous*-ul lui Anaxagora, atunci când afirmă că acest principiu-aer « este înzestrat cu inteligenţă ».[14]

Şi tocmai această identificare a Intelectului cu aerul a fost cea care i-a permis lui Diogene, chiar dacă într-o manieră fizică şi mai mult decât dintr-un motiv problematic sau dintr-o aporie, să explice cu ajutorul Intelectului toate fenomenele universului, care aşa cum nu puteau să nu provină din ceva, şi, deci, să fie explicaţi ca provenind din principiul-aer, tot aşa nu puteau să nu provină din ceva, şi, deci, să fie explicaţi ca provenind din Intelectul care coincide cu aerul.

Iată, cu exactitate, cuvintele lui Diogene:

> Căci fără puterea gândirii ar fi imposibil ca (materia primordială) să fie împărţită în aşa fel, încât în toate să aibă măsura cuvenită, în iarnă şi vară, în zi şi noapte, în ploaie, vânt şi cer senin; şi dacă ne gândim bine, găsim că toate celelalte sunt alcătuite cât se poate mai frumos.[15]

Iar în fragmentul 5 citim:

> După părerea mea, această [materie primordială] înzestrată cu inteligenţă este ceea ce oamenii numesc aer, toate fiind orânduite şi guvernate de către acesta. Căci aerul îmi pare a fi zeu, şi se întinde peste tot şi conduce totul şi

[13] Aetius, I, 3, 26 (= Diels-Kranz, 64 A 7). [trad. rom. p. 207]
[14] Simplicius, *In Arist. Phys.*, 151, 28 sqq. (= Diels-Kranz, 64 B 2-5, îndeosebi p. 59, 15 şi p. 60, 11). [trad. rom. p. 212]
[15] Diels-Kranz, 64 B 3. [trad. rom. p. 212]

este în totul. Şi nu există nimic care să nu participe la acesta. Totuşi, nu există nimic care să participe la el în acelaşi chip ca altul, ci există multe feluri de inteligenţă, ca şi de aer. Căci el are felurite stări, când mai cald, când mai rece, când mai uscat, când mai umed, când mai liniştit, când mişcat mai tare. Şi mai există într-însul nenumărate alte transformări şi infinite culori şi gusturi. Iar sufletul este la toate vieţuitoarele unul şi acelaşi, anume aer, şi anume mai cald decât acela din afară, în care noi ne aflăm, dar mult mai rece decât cel din apropierea soarelui. Căldura aceasta nu este aceeaşi la toate vieţuitoarele (doar, nici la oameni nu este aceeaşi), ci diferă, nu mult, ci atât cât să rămână de acelaşi fel. Totuşi, niciun lucru din cele ce sunt supuse schimbării nu poate fi în totul asemănător altuia fără să se identifice cu el. Aşadar, întrucât schimbările sunt variate, vieţuitoarele sunt şi ele multe şi variate. Ele nu sunt identice nici în ce priveşte înfăţişarea, nici în privinţa felului lor de viaţă, nici ca inteligenţă. Şi totuşi, vieţuitoarele trăiesc, văd şi aud prin aceeaşi (materie primordială). De asemenea, în ce priveşte inteligenţa, toate o au din acelaşi izvor.[16]

Aşa cum se poate vedea foarte bine din acest fragment, sufletul nostru, asemenea principiului prim, este aerul-intelect, în măsura în care este un moment al principiului însuşi, am putea spune chiar un fragment al principiului, care se trage din principiu şi se întoarce înapoi în el.

Iată ce ne spune filosoful nostru:

Iată, în afara acestora, şi următoarele puternice dovezi: omul şi celelalte vietăţi trăiesc respirând aer, iar acesta este pentru ele suflet şi inteligenţă, cum se va mai arăta limpede

[16] Diels-Kranz, 64 B 5. [trad. rom. p. 212]

în această scriere; căci, dacă pierd aerul, vieţuitoarele mor, iar inteligenţa lor dispare.[17]

Aprecierea dată lui Diogene de istoriografia filosofică a fost cel mai adesea una negativă, iar mult timp ca text de referinţă a fost următoarea judecată a lui Zeller: « Cât priveşte faptul că o astfel de încercare ar putea fi demnă de consideraţie, nu se poate da totuşi o apreciere prea favorabilă asupra importanţei lui filosofice. Meritul principal al filosofului din Apollonia pare mai curând a se situa în încercările, prin care acesta s-a străduit să promoveze cunoaşterea empirică a naturii şi explicarea ei empirică. Ipotezele sale filosofice, însă, dimpotrivă îi fuseseră puse la dispoziţie de către predecesori, şi anume de către Anaxagora şi de către fizicii din vechime. Filosofia greacă în toată complexitatea ei începuse deja încă dinainte de perioada lui Diogene să pornească pe căi care o conduceau fără niciun fel de confruntare, mai degrabă în afara orientării propriu-zise a străvechii fizici ioniene ».[18]

Ca să fim sinceri, însă, cele mai recente studii[19] duc la o redimensionare radicală a judecăţii lui Zeller, din următoarele motive. Într-adevăr, Anaxagora introdusese cel dintâi în sistemul său Intelectul ca principiu, dar apoi (înşişi antici îşi dăduseră deja seama foarte bine de aceasta, după cum am pomenit mai sus) el nu şi-a exploatat până la capăt

---

[17] Diels-Kranz, 64 B 4. [trad. rom. p. 212]

[18] Zeller-Mondolfo, II, 2, p. 282.

[19] A se vedea Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristotele*, Zürich 1925; Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, pp. 241-269. Primul dintre aceşti cercetători cade în plasa exagerării contrare, deoarece în materie de teologie şi teleologie îi atribuie lui Diogene şi ceea ce Xenofon îi atribuise lui Socrate. Vom vedea că Socrate se inspiră, desigur, din Diogene, dar operând o reformă radicală.

descoperirea, iar în explicarea lumii a recurs cel mai adesea la cauzele fizice tradiționale, iar la Intelect a făcut apel foarte rar. Diogene, în schimb, prin identificarea Intelectului cu principiul tuturor lucrurilor, a făcut din acesta un produs sistematic de folosire și a preamărit acea concepție *teleologică a universului* care doar fusese inițiată de Anaxagora, ducând-o până la limtele ei extreme; adică, la acele limite, dincolo de care nu s-ar fi putut înainta mai departe altfel decât prin revoluționarea orizonturilor filosofiei.

Mai este, însă, ceva de spus: concepția teleologică a lui Diogene a avut o influență însemnată în mediul atenian și a constituit unul din punctele de plecare ale acelei concepții despre Zeu și despre finalitatea universului pe care și-a însușit-o și pe care a dezvoltat-o Socrate, dar nu într-un sens fizic, după cum reiese nu doar dintr-un singur document și după cum vom vedea la locul potrivit. Așadar, Diogene trasează o etapă peste care nu se poate trece cu vederea, dacă se dorește înțelegerea evoluției gândirii teologice și teleologice a grecilor.[20]

[20] A se vedea mai ales capitolul legat de teologia și teleologia socratică, din volumele următoare.

3. Archelaos din Atena

Încheiem capitolul referitor la fizicii eclectici făcând referire la Archelaos din Atena.[21]

Despre el, Diogenes Laertios ne spune:

> Archelaos, fiul lui Apollodoros sau, după alţii, al lui Midon, era de origine din Atena sau din Milet; el fu discipolul lui Anaxagora, care cel dintâi adusese filosofia naturii din Ionia la Atena. I se dădu numele de „Archelaos fizicianul", întrucât cu el luă sfârşit filosofia naturii, în urma faptului că Socrate introdusese etica. Se pare că şi Archelaos s-a ocupat de etică, deoarece a discutat legile, binele şi dreptatea. Socrate însă a luat-o de la el şi, ducând-o la ‹ desăvârşire ›, a fost socotit părintele ei.[22]

O altă sursă antică rezumă astfel gândirea lui Archelaos:

> Archelaos era de neam din Atena, fiul lui Apollodoros. Acesta descria întocmai ca Anaxagora amestecul materiei şi la fel [proceda] şi pentru elementele primordiale. Ceva din acest amestec s-a ivit şi în *Nous*. Începutul mişcării constă în separarea unuia de altul, ‹ adică › a caldului şi a recelui, şi anume caldul se mişcă iar recele rămâne rigid. Apa, [încălzindu-se] la mijloc, curge; în el îşi fac apariţia atât aerul cuprins de flăcări, cât şi pământul; din ele, aerul încălzit se înalţă în sus iar pământul cade şi se aşează în jos. Pământul se întăreşte, devenind rigid, şi se formează prin aceste [elemente]. Se află aşezat la mijloc, nefiind nicidecum, o

---

[21] Toate mărturiile ajunse până acum la noi şi care fac referire la Archelaos au fost strânse în Diels-Kranz, 60 (vol. II, pp. 44-49).

[22] Diogenes Laertios, II, 16, [trad. rom. de C. I. Balmuş, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 70] (= Diels-Kranz, 60 A 1).

parte, ca să zicem aşa, faţă de Tot; ‹ aerul însă învinge Totul › scăpând din conflagraţie. De la aerul arzând în flăcări îşi au substanţa [φύσις] iniţial astrele, dintre care cel mai mare este soarele, al doilea ‹ ca mărime ›, luna, cât şi celelalte stele, unele mai mici, altele mai mari. Pretinde că cerul [Universul] este înclinat şi că astfel lumina soarelui ajunge pe pământ iar aerul îl face limpede şi pământul uscat. Iniţial, [pământul] era o mlaştină, deoarece avea forma unui inel înalt, la mijloc gol. Ca dovadă a acestui gol aduce argumentul că soarele nu se ridică şi apune concomitent pentru toţi, aşa cum ar trebui să se petreacă lucrurile, dacă ‹ suprafaţa › ar fi plană. Despre animale spune că atunci când pământul s-a încălzit mai întâi în părţile inferioare, acolo unde caldul şi recele ‹ veneau în contact › şi se amestecau, acolo au apărut tot soiul de specii şi oamenii, toţi având parte de acelaşi fel de trai, hrănindu-se din mâl; (acest stadiu a durat însă puţin), ulterior producându-se naşterea unora din alţii. Oamenii au început să se separe unii de alţii şi şi-au statornicit forme de conducere, legi, meşteşuguri, cetăţi. El spune că animalele, deopotrivă, toate au din naştere spirit [*Nous*] în trupurile lor; căci fiecare dintre animale se foloseşte de inteligenţă [*Nous*], unul mai greoi, altul mai repede.[23]

Alte surse insistă şi mai mult pe aer ca principiu, de fapt, pe *aerul-infinit*, care coincide cu *intelectul*[24], aducându-l, astfel, într-o poziţie şi mai apropiată de cea a lui Diogene din Apollonia.

Toată importanţa acestui gânditor stă în rolul pe care i-l atribuie, în afară de Diogenes Laertios (în pasajul citat mai

[23] Hipolit, *Ref.*, I, 9 (= Diels, *Doxographi graeci*, p. 563 = Diels-Kranz, 60 A 4); [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, p. 609]

[24] Cf. Diels-Kranz, 60 A 11 şi 12.

sus), numeroase alte surse, ca « maestru » al lui Socrate.[25] În plus, însuşi Aristofan, în câteva pasaje din *Norii*, îl face pe Socrate să rostească o serie de afirmaţii preluate clar din Diogene şi din eclecticii care-l urmau pe Anaxagora.[26]

Aşadar, pentru a înţelege gândirea lui Socrate şi mesajul său revoluţionar ar trebui să pornim mai curând de la Diogene din Apollonia şi de la Archelaos, decât de la filosofia sofistă. Dar, mai întâi, ar trebui să studiem temeinic fenomenul sofisticii, a cărei răspândire şi al cărei succes au coincis tocmai cu momentul involuţiei filosofiei *physis*-ului, contribuind astfel în mod esenţial la a pune definitiv în criză însăşi posibilitatea sau, cel puţin, pretenţiile speculaţiei de tip naturalist.

---

[25] Cf. Diels-Kranz, 60 A 1, A 2, A 3, A 5, A 7.

[26] În Diels-Kranz, versurile lui Aristofan, *Norii,* 225 sqq. şi 828 sqq. au fost redate în secţiunea « Nachwirkung » referitoare la Diogene (Diels-Kranz, 60 C 1, vol. II, pp. 66 sqq.).

CUPRINS

Prefață.....11

Orfismul și presocratici.....19

Introducere
Geneza, natura și dezvoltarea filosofiei și a problemelor speculative ale antichității.....21

I. Naşterea filosofiei în Grecia.....23
1. Filosofia ca o creație a geniului grec.....23
2. Inconsistența tezei unei presupuse proveniențe din Orient a filosofiei.....25
3. Transformarea teoretică a cunoştințelor egiptene şi caldeene într-o manieră specifică spiritului grecesc.....31
4. Concluzii.....33
II. Formele vieții spirituale greceşti care pregătesc apariția filosofiei.....35
1. Poemele homerice.....35
2. Zeii religiei publice şi relația lor cu filosofia.....37
3. Religia de mistere: influența orfismului în constituirea problematicii filosofiei antice.....41
4. Condițiile politice, sociale şi economice care favorizează apariția filosofiei la greci.....44
III. Natura şi problemele filosofiei antice.....47
1. Caracteristicile definitorii ale filosofiei antice.....47
2. Problemele filosofiei antice.....53

IV. Perioadele filosofiei antice 57
Filosofii naturii ionieni şi italici
Problemele legate de physis, fiinţă şi univers 59

Secţiunea întâi
Preludiu la problematica cosmogonică 61

I. Miturile teogonice şi cosmogonice 63

Secţiunea a doua
Milesienii şi Heraclit 69

I. Thales 71
1. Propoziţiile filosofice atribuite lui Thales 71
2. Semnificaţia cuvântului „principiu" 73
3. Apa este principiu 74
4. Alte propoziţii ale lui Thales 76
II. Anaximandru 79
1. Infinitul ca principiu şi caracteristicile sale 79
2. Naşterea tuturor lucrurilor din infinit 83
3. Cosmosurile infinite şi naşterea lumii noastre 85
III. Anaximene 89
1. Principiul ca aer 89
2. Proveniența lucrurilor din aer 92
3. Raportul lui Anaximene cu predecesorii săi 93
IV. Heraclit din Efes 95
1. Curgerea veşnică a tuturor lucrurilor 95
2. Contrariile în care se desfăşoară devenirea şi armonia lor ascunsă (sinteza contrariilor) 98
3. Focul ca principiu al tuturor lucrurilor 101
4. Sufletul 105

Secțiunea a III-a
Pitagorismul 109

I. De ce vorbim despre pitagoricieni în general iar nu despre fiecare în parte – caracteristici ale școlii pitagoreice 111
II. Noua concepție asupra principiului 117
1. Numărul – principiu al tuturor lucrurilor 117
2. Elementele numărului: opoziția fundamentală și armonia 120
3. Trecerea de la număr la lucruri 124
4. Fundamentarea conceptului de „cosmos": universul este „ordine" 125
III. Credința pitagoreică: omul, sufletul și destinul său .. 129
IV. Aporii structurale ale pitagorismului 133
1. Aporii referitoare la Zeu și la Divinitate 133
2. Aporii referitoare la suflet 136

Secțiunea a patra
Xenofan și eleații 139

I. Xenofan 141
1. Poziția lui Xenofan față de eleați 141
2. Criticarea concepțiilor despre Zei și deconstruirea credințelor tradiționale 143
3. Zeul și divinul la Xenofan 145
4. Fizica xenofaniană 150
5. Idei morale 151
II. Parmenide 153
1. Cele trei căi de cercetare 153
2. Calea adevărului absolut 155
3. Calea erorii 162

4. A treia cale: explicarea plauzibilă a fenomenelor şi « doxa » parmenidiană 164
5. Aporia structurală a filosofiei parmenidiene 167
III. Zenon din Elea 169
1. Naşterea demonstraţiei dialectice 169
2. Raţionamentele dialectice contra mişcării 171
3. Raţionamentele dialectice împotriva multiplicităţii 175
4. Importanţa lui Zenon 179
IV. Melissos din samos 181
1. Sistematizarea eleatismului 181
2. Atributele fiinţei şi deducerea lor 182
3. Eliminarea sferei experienţei şi a « doxei » 185

Secţiunea a cincea
Pluralştii şi fizicii eclectici 189

I. Empedocle 191
1. Cele patru « elemente » 191
2. Iubirea şi Ura 194
3. Sfera şi cosmosul 196
4. Cunoaşterea 198
5. Sufletul şi divinul 199
6. Aporiile empedocliene 201
II. Anaxagora din Clazomene 205
1. Homeomerii 205
2. Intelectul divin 210
3. Aporiile lui Anaxagora 214
III. Atomiştii 217
1. Descoperirea atomilor ca principii 217
2. Atomi, mişcare mecanică şi necesitate 224
3. Omul, sufletul, divinul 229

4. Cunoaşterea 230
5. Etica democritiană 232
IV. Fizicii eclectici 235
1. Fenomenul eclectismului fizic şi involuţia filosofiei naturii 235
2. Diogene din Apollonia şi semnificaţia lui istorică 238
3. Archelaos din Atena 244

www.galaxiagutenberg.ro
www.librariilegutenberg.ro

Redactor: Cristina Palici
Coperta: firma9
Tehnoredactor: Georgiana Tremurici

Bun de tipar: noiembrie 2010. Apărut: 2010
EDITURA GALAXIA GUTENBERG,
400015, Cluj-Napoca, str. Republicii nr. 24
Tel./fax 0264-430580;
E-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

Tiparul executat de
SC GUTENBERG SRL
435600 Târgu-Lăpuş, str. Florilor nr. 11
Tel./fax: 0262-385786; 0723-377599
E-mail: **contact@galaxiagutenberg.ro**

« Filosofia » atât din punct de vedere semantic (sau lexical), cât şi din punct de vedere conceptual este o creaţie tipic grecească. De fapt, dacă în privinţa celorlalte componente ale civilizaţiei greceşti găsim corespondenţe identice şi la restul popoarelor din Orient, care au atins un nivel de viaţă destul de ridicat chiar înaintea grecilor, în schimb, nu găsim un corespondent identic pentru filosofie, sau cel puţin ceva care să semene cât de cât cu ceea ce grecii, iar alături de ei occidentalii, au numit şi numesc în continuare « filosofie ».

ISBN 978-973-141-090-6
ISBN 978-973-141-092-0

Seria Phronesis 1

Pe coperta 1: Rafaello, Şcoala din Atena, detaliu.